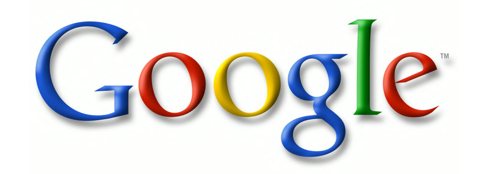
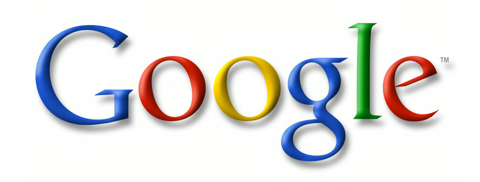
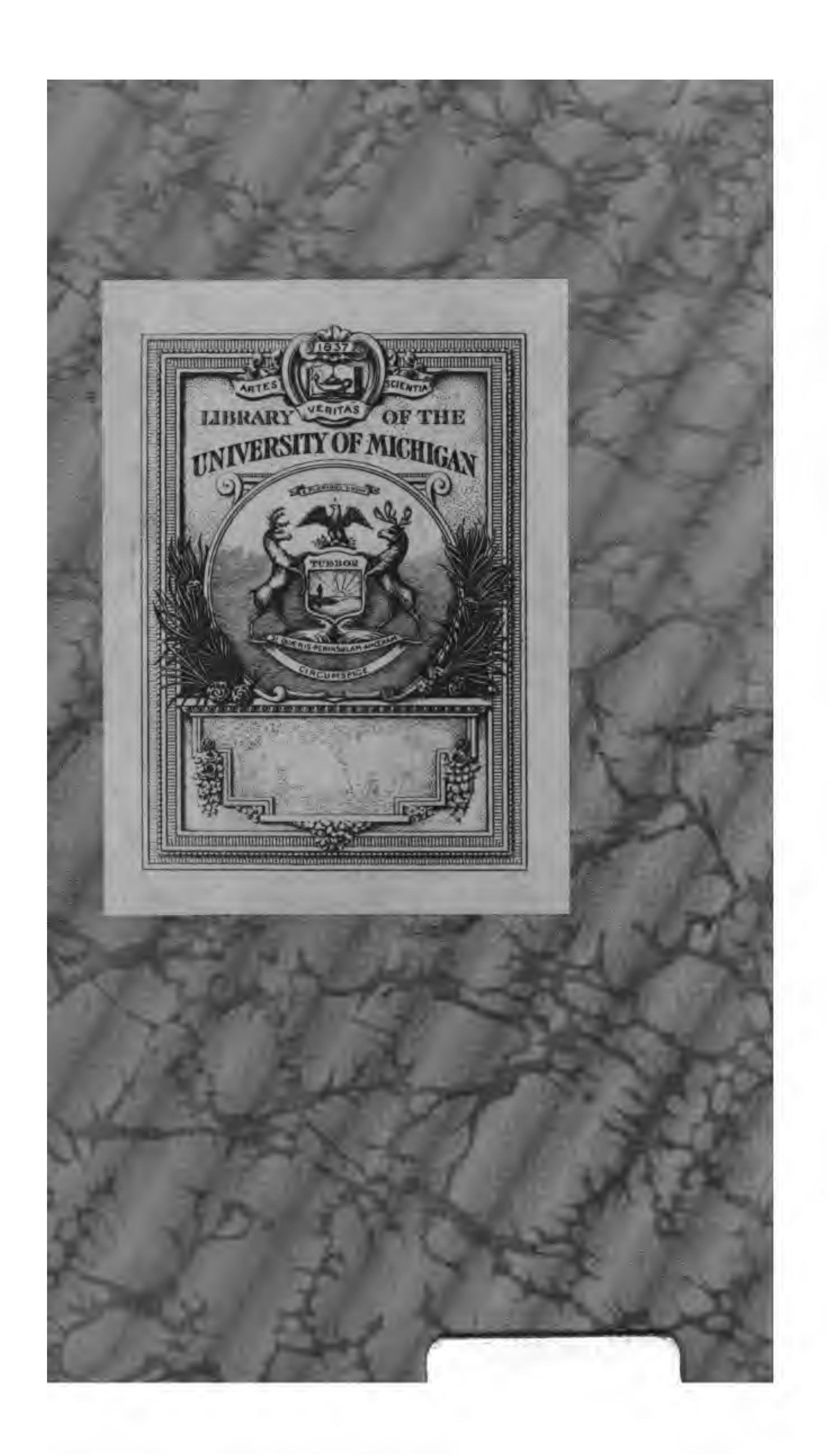
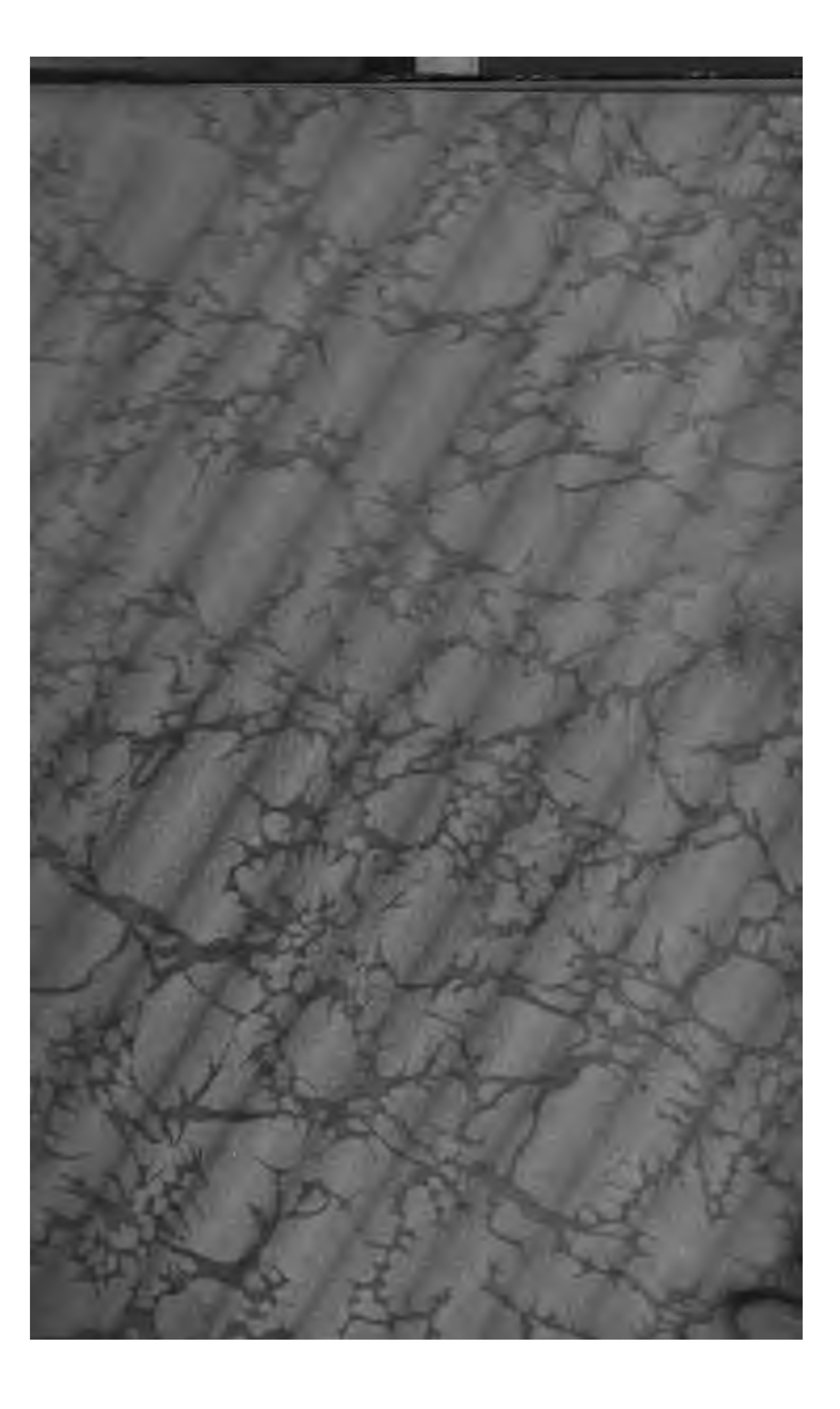







1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



LA PHILOSOPHIE

DE GASSENDI

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LA PHILOSOPHIE

DE

GASSENDI

PAR

P.-FÉLIX THOMAS

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE, PROFESSEUR AU LYCÉE DE BREST

Sapere aude.
(Devise de Gassendi.)

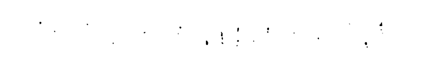
PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1889



A

MONSIEUR J. LACHELIER

TÉMOIGNAGE DE RESPECT ET DE RECONNAISSANCE.

P.-FÉLIX THOMAS.

LA
PHILOSOPHIE DE GASSENDI

INTRODUCTION

Sapere aude.
(Devise de Gassendi.)

Les premiers travaux philosophiques de Gassendi. — 1. Gassendi et Aristote. — 2. Gassendi et Fludd. — 3. Gassendi et Descartes. — 4. Gassendi et Épicure. — 5. Le *syntagma philosophicum*. — Raisons principales de son impopularité.

Malgré les efforts qui ont été faits à plusieurs reprises, de nos jours [1], pour réhabiliter la doctrine de Gassendi [2], il ne semble pas que ce philosophe ait encore obtenu la place qui lui appartient et dans l'histoire générale de la pensée humaine et dans l'histoire particulière de la philosophie française. Tandis que

1. Les principales études, publiées en faveur de Gassendi philosophe, sont celles de : Damiron, *Mémoire sur Gassendi*, 1839; — de Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1847; — A. Martin, *Histoire de la vie et des écrits de Gassendi*, Paris, Lagrange, 1854; — L. Mandon, *Étude sur le Syntagma philosophicum de Gassendi*, Montpellier, 1858; — *De la Philosophie de Gassendi*, par le même, 1861; — Jeannel, *Gassendi spiritualiste*, Montpellier, 1859; — Lange, *Histoire du matérialisme*. — Ch. Barneaud, *Étude sur Gasssendi*. (Ces études, dues à l'un des admirateurs les plus sincères de Gassendi, sont malheureusement restées inachevées : elles ont paru dans les *Nouvelles Annales de philosophie catholique*, 1881.) — Consultez également les études de Brucker, de M. F. Bouillier, souvent citées dans cet ouvrage, de Bordas-Démoulin, Renouvier, Paul Terris, J. Soury, etc.

2. Gassendi est né le 22 janvier 1592 et mort le 24 octobre 1655. Les principaux auteurs à consulter sur la vie de Gassendi sont : Samuel Sorbière, *de Vita et moribus P. Gassendi*. Cette étude se trouve en tête des œuvres complètes de Gassendi, Lyon, 1658; — Nicolas Taxil, *Oraison funèbre de*

Descartes, Bossuet, Malebranche, voire Condillac, sont dans toutes les mains, interprétés et commentés par nos maîtres, Gassendi, exclu des écoles, ne compte parmi ceux qui le connaissent qu'un petit nombre de défenseurs et beaucoup d'ennemis. Or, dans ce demi-ostracisme, il y a plus que de l'injustice, il y a de l'ingratitude. Il y a de l'injustice, car nul penseur n'a recherché la vérité avec autant d'ardeur et de désintéressement que Gassendi; de l'ingratitude, car les services qu'il a rendus, aussi bien aux historiens de la philosophie qu'aux philosophes dogmatiques de son temps et du nôtre, sont beaucoup plus considérables qu'on ne le pense d'ordinaire et surtout qu'on ne l'avoue. L'histoire sommaire de ses travaux philosophiques et l'exposition de sa doctrine en seront la meilleure preuve.

I. — Le premier écrit de Gassendi fut une éloquente protestation en faveur de la liberté de pensée et une déclaration de guerre ouverte à la philosophie « officielle » de son époque. Persuadé que la méthode chère aux péripatéticiens, non moins que leur doctrine, plat pastiche des théories d'Aristote, étaient un obstacle sérieux au progrès, il les attaque avec une fougue presque juvénile et une verve toute méridionale. Il apporte d'autant plus de feu et de passion dans la lutte que les péripatéticiens sont de leur côté plus passionnés et plus exclusifs. Plusieurs, avant lui, ont déjà, il le sait, combattu le même combat, mais leur victoire est encore indécise. Les adversaires de l'aristotélisme sont suspects; la Sorbonne et les académies les condamnent, la religion les tient à l'écart. Gassendi veut triompher de ces dernières résistances, rompre définitivement les liens qui enchaînent les esprits et les empêchent de penser par eux-mêmes.

Dans une préface [1], pleine de franchise et de bonne humeur,

P. Gassendi, rééditée par M. Tamizey de Larroque, Bordeaux, 1882; — Bugerel, *Vie de Gassendi,* 1737 et 1770; — Tamizey de Larroque, différents mémoires dans lesquels sont recueillis avec un soin pieux tous les documents qui intéressent la gloire du philosophe provençal; — Firmin Guichard, Paul Terris, etc. — Signalons encore une étude consciencieuse de Saverien, *Histoire des philosophes modernes,* Paris, 1763, t. III, p. 107 et suiv.

1. *Præfatio in Exercitationes,* Œuvres de Gassendi, Lyon, 1658, t. III, p. 98. — Toutes nos citations étant extraites de cette édition, nous nous bornerons, dans nos notes, à indiquer le tome et la page où elles se trouvent.

il nous apprend comment il fut conduit à une telle entreprise, cependant grosse de périls. Bien qu'élevé dans la philosophie de l'École, rompu à la dialectique scolastique et tout imprégné par ses maîtres des doctrines d'Aristote, il en aperçut, nous dit-il, de très bonne heure les lacunes et les défauts. Plus tard, lorsqu'il commence à réfléchir davantage par lui-même, ses doutes sur l'infaillibilité d'Aristote ne font que grandir, mais il craint encore de s'y abandonner et de se séparer ainsi de l'opinion généralement admise par les plus illustres savants. C'est alors qu'il lit les œuvres de Vivès [1], celles de Charron qui le séduisent, celles de Ramus, de la Mirandole. Il constate avec joie qu'il n'est point seul à suspecter la philosophie régnante, et aussitôt tombent ses dernières hésitations.

Il était dans cet état d'esprit lorsqu'à la suite d'un brillant concours [2], il fut chargé d'enseigner à Aix la philosophie et naturellement la philosophie d'Aristote. La tâche était, pour lui, délicate; cependant il sut, tout en remplissant son mandat, rester fidèle à sa conscience et à ses convictions [3]. Dans ce but, il divisa son cours en deux parties distinctes : l'une qui était exclusivement consacrée à l'exposition des doctrines du maître; l'autre à des remarques critiques, données à propos, et qui permettaient aux élèves d'en apprécier exactement la valeur.

C'est de ce cours, professé pendant six années, que sont sorties ses *Exercitationes adversus Aristoteleos*. On conçoit aisément ce qu'elles durent lui coûter d'efforts et de courage. Pour pouvoir les écrire il fallait, en effet, s'être dépouillé de tous les anciens préjugés contractés à l'école de ses maîtres; avoir secoué le joug humiliant d'une autorité universellement admise; être prêt à braver et le mépris et les sifflets de tous les savants du jour; il fallait en outre, étant connue la puissance jalouse

1. Vivès (1492-1540) fut l'un des plus violents adversaires de la philosophie d'Aristote.
2. Gassendi avait alors vingt-quatre ans.
3. M. Ch. Barneaud, qui a eu entre les mains les leçons de philosophie professées à Aix par Gassendi et transcrites en 1619 par un de ses fidèles disciples, semble ne leur accorder qu'une mince importance. « Il est impossible, nous dit-il, de reconnaître dans ces pages que dictait le jeune professeur, le futur apologiste d'Épicure et le réformateur de la philosophie d'Aristote. » D'où nous sommes autorisés à conclure que les appendices à ses leçons valaient mieux que ses leçons elles-mêmes.

LA PHILOSOPHIE

DE GASSENDI

tions sérieuses! On bannit toutes les recherches qui pourraient aboutir à des résultats précis; mais, en revanche, on discute longuement des questions graves comme celles-ci : *An detur forma corporeitatis? an et cujus modi habeat proprietates illa forma quæ cadaveris est?* etc., etc. Et encore, dans l'examen de ces problèmes, quelle confusion! On discute sur un mot; on argumente sur une virgule; on entasse, compile, rapproche, oppose propositions semblables et propositions contraires et c'est là ce qu'on appelle philosopher!

Si au moins le langage était élégant ou simplement correct! Mais non; ce sont eux qui ont inventé à leur profit cet euphémisme admirable : que les solécismes sont les perles de la philosophie!

D'où vient maintenant une telle aberration? — Uniquement de ce que nos philosophes se sont enchaînés à la doctrine d'Aristote comme si elle était l'expression dernière et parfaite de la vérité. Leur asservissement est si complet que plusieurs même n'hésitent pas à affirmer qu'ils aimeraient mieux se tromper avec Aristote que de bien penser avec un autre. Gassendi nous raconte qu'il a connu un célèbre professeur de philosophie et de théologie qui croyait rendre à Dieu un grand hommage en se disant prêt à soutenir, au prix de son sang, la vérité de tout ce qui était contenu dans les œuvres d'Aristote. *Ipse dixit*, le maître l'a dit, était un argument sans réplique; objecter qu'Aristote avait été un homme comme les autres, c'est-à-dire imparfait et faillible, sentait l'hérésie et méritait le bûcher.

Aussi Gassendi s'étonne-t-il après cela que quelques péripatéticiens osent encore se dire libres. « Est-ce que, soutiennent ces philosophes, nous ne pouvons pas, à notre gré, soumettre à l'examen les sentiments des nominaux, des thomistes, des scotistes et embrasser l'opinion qui nous paraît la plus probable? — Je vous le demande, répond Gassendi, est-ce bien là la liberté? Les péripatéticiens ressemblent à des prisonniers qui déclarent hautement qu'ils sont libres parce qu'ils peuvent sans contrainte courir dans l'enceinte de leur prison; mais, scotistes ou thomistes, Aristote le porte-clef les tient toujours sous sa férule. Comme à des oiseaux captifs, il leur permet bien de sauter sur les barreaux de leur cage; il ne leur permet pas de déployer leurs ailes vers le ciel libre. » Tout autre est la liberté que

réclame Gassendi ; tout autre est l'estime qu'il en fait : « puisqu'elle est, nous dit-il, le plus précieux de tous les biens; puisque tout dans la nature tend vers elle; puisque les animaux, les choses inanimées elles-mêmes semblent chanter ce mot du poète : *opus est libertate;* nous qui sommes des hommes, qui sommes des philosophes, ne nous abaissons pas jusqu'à nous faire esclaves. Accepter volontairement un tel joug est démence! »

Il signale enfin, avec une force et une éloquence qui rappellent les plus belles pages de Pascal, les dangers pour la science d'un tel asservissement. C'est parce que nos savants cherchent la vérité dans les seuls écrits d'Aristote, qu'ils négligent d'étudier la nature, la seule institutrice vraiment féconde. Mais que serait-il arrivé si Aristote lui-même avait eu un tel respect pour ses anciens maîtres? Si, à certains égards, il les a surpassés, c'est qu'il n'a pas craint de discuter leurs systèmes et de penser par lui-même. Certes, continue Gassendi, je ne condamne point les anciens et je sais de quel prix sont leurs travaux, mais je ne puis m'astreindre à mesurer la vertu aux années et oublier que les choses, anciennes aujourd'hui, autrefois ont été nouvelles. La connaissance du passé doit uniquement nous servir à pousser plus loin nos recherches, grâce à l'expérience et à la raison. Les anciens doivent être pour nous des guides, non des maîtres absolus.

A ces critiques générales, trop peu connues, que Pascal et Descartes n'ont guère fait que résumer, bien qu'on leur en attribue tout l'honneur, Gassendi en ajoute d'autres qui sont plus particulièrement dirigées contre Aristote lui-même. Après avoir prouvé que les péripatéticiens ont souvent exagéré et même dénaturé la pensée du maître, il s'efforce de prouver que le maître lui-même ne mérite pas le culte qu'on lui rend. — Il l'attaque d'abord dans sa vie privée et déchire impitoyablement le brevet d'honnêteté que trop libéralement on lui décerne. Il l'attaque ensuite, mais avec plus de raison, comme philosophe et chef d'école. Ce qui prouve, *a priori,* nous dit-il, qu'on exagère la valeur de son système, c'est qu'on le discute. Il a trouvé des contradicteurs non seulement parmi les philosophes anciens, mais encore parmi les philosophes du moyen âge. Où sont les contradicteurs d'Euclide dont les démonstrations sont évidentes?

Il l'attaque en dernier lieu dans ses œuvres. — Il montre qu'il n'est pas de tâche plus difficile que celle de déterminer

avec exactitude quelle est la part d'Aristote dans les écrits qu'on lui attribue. Nous savons, en effet, que ses interprètes les mieux informés, Simplicius et Themistius se posaient déjà le problème de leur authenticité et que la liste des ouvrages d'Aristote dressée par D. Laerce n'est point conforme à celle des péripatéticiens modernes : il en est probablement de ces travaux comme des travaux d'Hercule; plusieurs les ont accomplis, un seul en a la gloire. — Il y a plus : admettons que tous ces ouvrages soient authentiques; comme certainement ils ont été altérés et remaniés par des disciples plus ou moins autorisés, il faudra séparer ce qui appartient au maître de ce qui lui a été prêté gratuitement; or, quel critérium nous guidera dans cet examen critique? — Accorde-t-on que tout est de la main d'Aristote? Il faut encore l'interpréter; or, étant donné son style et sa méthode d'exposition, les secours même de l'oracle ne seraient pas inutiles pour le bien comprendre. — Mais écartons ces difficultés et supposons que le style d'Aristote soit toujours clair et intelligible, deux nouvelles difficultés restent à résoudre : la première est de savoir quand il parle en son propre nom et quand il parle au nom des philosophes anciens. Comme il oublie fréquemment de nous renseigner sur ce point, grand est notre embarras. La seconde vient des formes dubitatives auxquelles il a souvent recours, ce dont ses interprètes dogmatiques semblent se soucier fort peu, bien qu'il en résulte plus d'un doute sur sa véritable pensée. — Enfin, si au lieu des textes, nous consultons les commentaires qu'on en a faits, nos hésitations augmentent, car comment nous reconnaître au milieu des contradictions qu'ils présentent; comment surtout oser soutenir, après les avoir lus, que les ouvrages d'Aristote sont clairs, précis et contiennent l'expression dernière et parfaite de la vérité?

Abordant alors directement l'examen de ces ouvrages, il s'applique à en faire ressortir les lacunes, les superfluités, les tautologies, les contradictions innombrables : défauts dont il serait injuste de rendre seul responsable Aristote qui, malgré tout, était un puissant génie. — Quant à la doctrine qu'ils renferment, Gassendi lui avait consacré cinq livres entiers dont le premier malheureusement fut seul publié. Ce livre contient la critique de la dialectique aristotélicienne qu'il considère, avec tous ses développements, comme stérile et fastidieuse; les autres passaient

en revue les diverses opinions d'Aristote sur tous les problèmes de la métaphysique et de la psychologie.

La publication de cet ouvrage eut un immense retentissement, et les colères qu'il souleva dans le camp des péripatéticiens furent d'autant plus violentes qu'on n'en vit pas ou qu'on feignit de n'en point voir la vraie signification. Comme l'affirme, en effet, Gassendi à plusieurs reprises dans ses *Exercitationes*, comme il le prouve plus tard dans son *Syntagma*, ce qu'il poursuit c'est moins encore l'aristotélisme que l'abus qu'on en fait; c'est moins un système, qu'un préjugé. Aussi le voyons-nous, après avoir condamné les puérilités de la dialectique scolastique, emprunter à Aristote les règles du syllogisme; après avoir combattu ses opinions sur l'animation du monde, sur la nature de l'âme, du temps et de l'espace, sur la matière et sur Dieu, s'inspirer de ses théories lorsqu'il étudie les facultés de l'âme humaine, la sensibilité, l'entendement, la liberté et lorsqu'il recherche quelle est la fin de notre activité et en quoi consiste la vertu. En un mot, il considère Aristote comme un guide qui parfois peut utilement l'éclairer, mais il refuse de voir en lui un maître par lequel il doive jurer sans examen. Peut-être l'a-t-il dit avec trop d'insistance et, afin de justifier ses critiques, a-t-il exagéré parfois les défauts qu'il attaque, mais son dessein n'en était pas moins noble et louable. Les péripatéticiens ne tinrent compte que des blessures qu'ils avaient reçues; aussi, à ce point de vue, leur colère n'a-t-elle rien d'exagéré. Samuel Sorbière, biographe et contemporain de Gassendi, nous apprend avec quelle fureur elle se manifesta. Le nom de Gassendi est déclaré suspect; ses travaux sont dénoncés comme dangereux; l'enseignement de la philosophie lui est interdit et il ne parvint à calmer l'irritation de ses ennemis qu'en renonçant à publier la fin de ses remarques sur Aristote et en se condamnant à la retraite, sur les conseils de Peyresc et du prieur de la Valette, ses plus fervents admirateurs [1].

1. Parmi les témoignages qui attestent le succès, en France, des critiques de Gassendi, il faut citer deux pièces fort curieuses dues à la plume de Boileau et inspirées par une plainte des péripatéticiens au Parlement de Paris. La première est une requête adressée à Nos Seigneurs du Mont-Parnasse : elle est conçue en ces termes...

« Supplient humblement les maîtres es arts, professeurs régens de l'Université de Paris; disant qu'il est de notoriété publique que c'est le sublime et incomparable Aristote qui est sans conteste le premier fonda-

II. — Ces petites persécutions furent la revanche des péripatéticiens qui justifiaient ainsi, sans s'en apercevoir, la plupart des critiques dirigées contre eux. Gassendi s'en vengea en philosophe et en homme d'esprit. Sans crier à l'injustice, ce qui était habile ; sans modifier le plan d'études qu'il s'était tracé, ce qui était courageux, il s'efforça de démontrer par ses propres découvertes combien l'emporte sur l'étude des textes l'étude de la nature, et sur l'esprit de secte, l'esprit de libre examen. Les mathématiques, la physique, la médecine qui avaient été dédaignées par ses adversaires, il les étudie avec ardeur et succès ; il se passionne pour l'astronomie à laquelle il fait faire de sérieux progrès ; si grande est bientôt sa réputation que les plus illustres savants d'Europe sont fiers d'entrer en relation avec lui et de lui accorder leur amitié. Il est peu de pages aussi instructives et même aussi glorieuses pour l'histoire de la science française que celles échangées entre Gassendi et ses nombreux correspondants au sujet de tous les problèmes scientifiques

teur des quatre premiers éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre... ; et quoique pendant plusieurs siècles il ait été maintenu d'un commun consentement dans une paisible possession de tous ses droits, néanmoins depuis quelques années en-çà, deux particulières, nommées la Raison et l'Expérience, se sont liguées ensemble pour s'ériger un trône sur les ruines de son autorité ; et pour parvenir plus adroitement à leurs fins ont excité certains esprits fâcheux, qui sous les noms de Cartistes et de *Gassendistes* ont commencé à secouer le joug du seigneur Aristote... Ce considéré, Nosseigneurs, il vous plaise ordonner... que Gassendi, Descartes, Rohaut, etc., et leurs adhérents seront conduits à Athènes et condamnés d'y faire amende honorable devant toute la Grèce. — Que Gassendi sera lui seul condamné en pareille somme de dix mille livres pour avoir osé afficher ces placards séditieux : Quod immerito Aristotelici libertatem philosophandi sibi ademerint ; — quod rationes nullæ sint quibus secta Aristotelis videatur præferenda ; — quod se, etc., qu'on a voulu ci-devant faire passer pour de grands et longs chapitres très doctes et très judicieux. »

La seconde pièce est l'arrêt supposé rendu à la suite de cette requête : « Vu par la Cour la requête présentée par les maîtres es arts.... contenant que depuis quelques années une inconnue, nommée la Raison, aurait entrepris d'entrer par force dans les écoles de philosophie, et, pour cet effet, à l'aide de certains quidams factieux prenant les surnons de Cartésiens et Gassendistes, gens sans aveu, se serait mise en état d'en expulser ledit Aristote... et non contente de ce, aurait entrepris de bannir desdites écoles les Formalités, Matérialités, Entités, Virtualités, Pétréités et autres enfants et ayant cause de défunt maître Jehan Schot, leur père et premier auteur, ce qui causerait la totale ruine et subversion de la dite philosophie scolastique qui tire d'elle toute sa substance... Tout considéré, la Cour, etc. »

importants qui commençaient déjà à préoccuper les esprits. Parmi ses corespondants, plusieurs cependant étaient suspects et beaucoup, à la place de Gassendi, se seraient montrés plus prudents; mais nous connaissons sa fière profession de foi : « Qu'on pense de moi ce qu'on voudra, je n'écoute que ma conscience et n'obéis qu'à la vérité! » Aussi n'hésite-t-il pas à écrire à Galilée, traduit devant le tribunal du saint-office à Rome, une lettre où, tout en l'engageant à se soumettre aux décisions de ses juges, il le félicite hautement de ses travaux. « Je suis dans la plus grande anxiété sur le sort qui vous attend, ô vous, la grande gloire de notre siècle! Malgré les bruits qui circulent, je ne sais pas encore ce qui a été décidé; je ne crois rien jusqu'à ce que la chose soit parfaitement connue. Quoi qu'il arrive, si le saint-siège décide quelque chose contre vos opinions, supportez-le comme il convient à un sage. Qu'il vous suffise de vivre avec la persuasion que vous n'avez cherché que la vérité [1]. » Il n'hésite pas davantage à manifester son admiration pour Hobbes et pour Bacon. Dans une lettre à Sorbière, il dit en parlant du *de Cive* : « C'est là un livre non vulgaire et qui mérite d'être lu par tous ceux qui goûtent les hautes études; je ne connais personne qui soit plus affranchi de préjugé que son auteur, dans les questions philosophiques, et qui aille plus au fond des choses qu'il étudie [2]. » Il dit dans son *Syntagma*, en parlant de Bacon : « C'est lui qui, dans notre siècle, a formé le généreux projet de réformer la science. Voyant combien l'étude de la vérité et de la nature intime des choses était peu avancée, depuis que les hommes s'occupent de philosophie, il a osé, avec un courage vraiment héroïque, tenter une voie, inconnue jusqu'à lui, espérant qu'il en sortirait une philosophie nouvelle, pourvu qu'on le suivît avec ardeur et persévérance [3]. » Il faudrait citer de même, pour mettre bien en relief le caractère de Gassendi, les éloges aussi éloquents que sincères qu'il adresse à Képler, à Newton, à tous les vrais savants de son époque. Autant il nous a paru acerbe et mordant contre les sots routiniers et prétentieux qui ne souffraient aucun dissident dans leur petite église philosophique, autant il nous apparaît ici modeste et bienveillant envers

1. Gass., t. VI, p. 66 (février 1634).
2. *Id.*, t. VI, p. 249 (mai 1646).
3. *Syntagma phil.*, t. I, p. 62.

tous ceux qui, comme lui, n'ont d'autre amour que l'amour de la vérité.

Ces travaux purement scientifiques ne l'empêchent pas de poursuivre ses études de philosophie; il semble plutôt qu'ils n'en soient pour lui que le complément naturel. Il reprochait aux péripatéticiens de condamner sans les lire les ouvrages des anciens philosophes; il tient à ne pas encourir le même reproche; aussi cherche-t-il à réunir, pour en tirer profit, toutes les richesses qu'ils ont accumulées. Point de système philosophique qu'il n'approfondisse, d'auteur un peu important — philosophe, poète ou historien, — qu'il n'analyse et ne commente : de là une ample moisson de documents que nous retrouverons, plus tard, classés et systématisés dans son *Syntagma philosophicum,* vaste et colossale synthèse où, tout en exposant sa doctrine propre, Gassendi dresse en quelque sorte l'encyclopédie du XVIe siècle.

Mais avant de mettre la dernière main à cet ouvrage, auquel il ne cessa jamais de travailler, diverses circonstances l'amenèrent à entrer de nouveau en lutte contre deux adversaires inégalement redoutables, Fludd et Descartes, et à entreprendre ouvertement la réhabilitation d'Épicure.

L'occasion de la première lutte lui fut fournie par le P. Mersenne, l'un de ses amis. — Robert Fludd, dans des écrits où se révélaient une originalité puissante et une rare érudition, s'était efforcé de concilier et de fondre ensemble, dans un même système, les doctrines platoniciennes, les dogmes de la religion, les chimères de l'alchimie et les rêveries extravagantes des frères de la Rose-Croix. Or, parmi les critiques que ces écrits soulevèrent, celles de Mersenne qui traitaient leur auteur d'hérétique et de visionnaire, lui furent particulièrement sensibles; aussi jugea-t-il bon de les réfuter dans deux libelles où il accablait son contradicteur des injures les moins philosophiques. Mersenne, un peu surpris de ce retour offensif, crut préférable de se dérober et de charger de sa défense Gassendi dont le nom seul était déjà d'une grande autorité. — Deux raisons principales décidèrent Gassendi à accepter ce rôle : d'abord, son amitié pour Mersenne et, ensuite, sa tendance naturelle à pourchasser l'erreur partout où il croyait l'apercevoir. — Or, il était une erreur qui lui paraissait singulièrement fâcheuse pour la

science : celle de croire, comme il l'avait fait lui-même dans sa jeunesse, à l'alchimie et à l'astrologie [1], qui étaient à la vraie science ce que le péripatéticisme était à la vraie philosophie. Il se met donc immédiatement à ce travail; du mois de mai au mois de septembre 1628, il s'en occupe assidûment; il s'en occupe également pendant le voyage qu'il fit avec son ami Lhuilier, en Hollande; enfin, il fit remettre son manuscrit à Mersenne qui le publia en 1630, sous ce titre : *Exercitatio epistolica adversus Fluddum* (Exercice en forme de lettre contre Fludd). — Ce nouvel ouvrage est, à certains égards, bien qu'il soit moins important, supérieur à celui qu'il avait composé contre Aristote. L'exposition qu'il fait des théories de Fludd est, en effet, un modèle de clarté, d'exactitude et de précision ; sa réfutation, un modèle de critique judicieuse, courtoise et polie. Sans rien abandonner de ce qu'il croit être la vérité, il n'oublie jamais qu'il s'adresse non à une secte — être impersonnel — mais à un philosophe de valeur et pour lequel, au fond, il devait éprouver une secrète sympathie, car ils avaient ensemble combattu Aristote. Il est fâcheux que Fludd ne lui ait su aucun gré de ces ménagements et qu'il ait voulu se venger de Gassendi, comme il s'était vengé de Mersenne, par des injures. Mais Gassendi, cette fois, dédaigna de répondre. A quoi bon plaider encore lorsque la cause est gagnée?

III. — La dernière polémique sérieuse de Gassendi est celle qu'il soutint contre Descartes : cette polémique tour à tour bienveillante et passionnée, acerbe et courtoise, achève de nous bien faire connaître son originalité et sa puissance de critique. C'est que, de tous les contradicteurs qu'eut à réfuter Descartes, le plus pressant, le plus habile, le plus difficile à vaincre fut Gassendi. Plus souple que Cratérus et Mersenne dont les arguments se succèdent toujours graves et mesurés;

1. « C'est une chose pitoyable, dit Gassendi, de voir que la plupart des savants se laissent emporter à des opinions populaires, et que certains phénomènes, pour arriver rarement, leur jettent de la poussière aux yeux, comme s'ils n'arrivaient pas naturellement : il est vrai que nous en ignorons les causes, aussi bien que la manière dont ils sont produits. Si cette ignorance doit nous faire craindre quelque malheur, appréhendons aussi tout ce que la nature produit. » (*Sur la cause des Parhélies*, 20 mars 1629.)

plus pénétrant et plus subtil que Hobbes, si vif cependant et si prompt à l'attaque; moins prolixe que le P. Bourdin et d'un goût beaucoup plus sûr, Gassendi semble réunir en lui la force des uns et l'adresse des autres, et, comme il a plus d'esprit qu'eux tous, ses traits blessent plus sûrement. Nulle part peut-être les qualités propres de Gassendi ne ressortent avec autant de relief que dans ses *Objections aux Méditations* de Descartes et dans ses *Instances*. Si l'on voulait trouver un autre exemple de critique, aussi fine, aussi alerte, aussi incisive, il faudrait aller jusqu'à Voltaire. Bien qu'elles s'adressent à des écrits fort différents, les *Objections* et les *Remarques sur le théâtre de Corneille* révèlent le même esprit, le même soin minutieux et jaloux de l'exactitude et de la netteté. On pourrait ajouter que ni l'une ni l'autre de ces critiques n'ont fait oublier les chefs-d'œuvre qu'elles attaquent; elles se sont simplement ajoutées à eux et, en se faisant accepter et lire, elles ont contribué à former le jugement et le goût, ce qui n'est pas un faible mérite [1].

On connaît les circonstances qui ont provoqué cette polémique, les incidents auxquels elle a donné lieu et son dénouement inespéré.

Mersenne avait été prié par Descartes de communiquer les *Méditations* aux philosophes les plus connus, afin de provoquer leurs objections et de soumettre ainsi son système à l'utile épreuve de la critique. Mersenne songea aussitôt à Gassendi, qui déjà l'avait si brillamment défendu et dont Descartes appréciait le mérite, mais il n'obtint d'abord qu'un refus motivé. En écrivant son livre des *Météores*, Descartes avait traité des *parhélies* sans même faire mention de l'auteur qui le premier lui avait fait connaître ce phénomène. Pouvait-il s'intéresser ouvertement aux œuvres d'un philosophe qui ne daignait même pas citer son nom? — Descartes, en apprenant cette réponse, confessa ses torts de bonne grâce; il fit plus encore, car il loua la modération d'un adversaire qui avait pu, pendant plus de trois années, conserver le souvenir d'une injustice sans se plaindre. Cette

1. « Il est difficile de traiter les discussions philosophiques avec plus de clarté, d'agrément et de naturel; la polémique de Gassendi, sauf peut-être un peu de rhétorique, mérite encore aujourd'hui d'être proposée comme un modèle. » (F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I, ch. XI.)

réparation, bien qu'un peu tardive, mit fin aux scrupules de Gassendi ; il écrivit donc ses *Objections*, non sans se rappeler peut-être le premier oubli de Descartes. En effet, non seulement il reprend un à un tous les principes invoqués par Descartes, pour en montrer la faiblesse ; non seulement il attaque sa *Méthode*, pour en dévoiler les défauts, mais encore il mêle à la dialectique l'ironie et, comme il manie ces armes avec une merveilleuse adresse, il paraît parfois en abuser. « O âme, ô esprit, ô bon esprit ! » telles sont les appellations ordinaires par lesquelles il désigne Descartes, raillant ainsi sa philosophie quintessenciée et subtile qui semble écarter systématiquement le corps et ne voir en nous que la pensée, ce « je ne sais quoi » que nous ne pouvons concevoir. A chaque instant ce sont des rappels au bon sens et à la droite raison, peu faits sans doute pour plaire à un rival peu patient [1].

Grande fut l'indignation de Descartes. Il avait souffert patiemment les critiques de Cratérus et d'Arnaud, il ne put souffrir de même les railleries de Gassendi. De là les répliques tranchantes, les réflexions hautaines, fières, dédaigneuses, méprisantes, injurieuses même dont il émaille ses *Réponses aux Objections*. Il feint d'abord de ne voir dans ces *Objections* que des artifices de rhéteur, non des raisons de philosophe. « Votre but, écrit-il, a été sans doute de me mettre en garde contre les critiques que me pourraient adresser des esprits réfractaires à toute spéculation métaphysique ; c'est pourquoi je vous répondrai non comme à un subtil philosophe, mais comme à l'un de ces hommes attachés aux sens et à la chair dont vous empruntez le visage. » Puis retournant l'épithète que lui donnait Gassendi : « Il ne semble pas, ô chair, que vous sachiez en façon quelconque ce que c'est qu'user de la raison... ce ne sont que figures de rhétorique... faibles murmures... vous avez seulement voulu faire voir combien d'absurdités et d'injustes cavillations sont capables d'inventer ceux qui ne travaillent pas tant à bien concevoir une chose qu'à la contredire... en un mot vous ne dites rien qui me soit contraire et ne laissez pas d'en dire beaucoup, d'où le lecteur peut apprendre qu'on ne doit pas juger de la force de vos raisons par la prolixité de vos paroles. » — Il est vrai que Descartes

1. Voy. Baillet, *Vie de Descartes*.

atténue un peu la sévérité de ses jugements par la manière plus courtoise dont il clôt sa réponse. « Jusqu'ici, dit-il, l'esprit a discouru avec la chair, et, comme il était raisonnable, en beaucoup de choses il n'a pas suivi ses sentiments. Mais, maintenant, je lève le masque et reconnais que véritablement je parle à M. Gassendi, personnage autant recommandable pour l'intégrité de ses mœurs et la candeur de son esprit, que pour la profondeur et la subtilité de sa doctrine, et de qui l'amitié me sera toujours très chère [1]. »

Gassendi n'avait point prévu une aussi vive réplique; il fut surtout blessé de cette épithète : « ô chair! » dont le qualifiait Descartes et il s'en plaignit amèrement; mais Descartes, loin de rétracter ses paroles, soutint qu'il n'avait fait qu'user strictement de son droit. « Il me semble, dit-il au P. Mersenne qui était resté l'allié des deux rivaux, que Gassendi serait fort injuste s'il s'offensait de la réponse que je lui ai faite, car je n'ai eu soin que de lui rendre la pareille, tant à ses compliments qu'à ses attaques, quoiqu'il ait eu l'avantage sur moi, en ce que j'ai toujours ouï dire que le premier coup en vaut deux; de sorte que, quand je lui aurais rendu le double, je ne l'aurais que justement payé. Il se peut faire qu'il soit touché de mes réponses, à cause qu'il y reconnaît la vérité, mais pour moi je ne l'ai point été de ses objections par une raison contraire : si cela est, ce n'est pas ma faute [2]. » Cette réponse était au moins désobligeante, mais il est probable qu'elle eût mis fin à la polémique sans quelques amis zélés qui mirent tous leurs soins à la raviver.

Parmi ces amis, il faut citer au premier rang Sorbière, dont le caractère et la conduite ont eu de nombreux imitateurs et qui personnifie un type trop célèbre dans l'histoire des lettres : celui de l'*admirateur attitré*. Suffisamment instruits pour se faire apprécier des savants, suffisamment habiles pour dissimuler leurs défauts, causeurs assez enjoués pour plaire aux hommes d'esprit, observateurs assez judicieux pour n'aspirer point aux premiers rangs, les admirateurs attitrés s'attachent aux grands maîtres, vivent à leur ombre et bénéficient par ricochet de leur gloire. Pour mieux s'assurer leur affection, ils

1. *Rép. aux 5e object.*, édit. Garnier, t. II, nos 1, 3, 6, 7, 9, 18, 37, 51, 52, 53, 63 et 64.
2. Voy. Baillet, *op. cit.*

ont mille ressources dont ils usent et dont ils abusent. Flatteurs adroits, ils savent louanger discrètement le maître; critiques acerbes, ils savent mieux encore railler ses rivaux, et, comme un éloge discret plaît toujours, les maîtres eux-mêmes parfois s'y laissent prendre. Le jour où, instruit de toutes les attaques qu'on dirige contre lui, où, aigri, courroucé contre ses jaloux, le maître cède aux conseils que chaque jour on lui donne et songe à se venger, l'admirateur attitré triomphe et admire son ouvrage. Il a, par ses avertissements et ses dénonciations incessantes, prouvé son utilité : il attend qu'en bienveillance et peut-être en célébrité on lui paye ses loyaux services. C'est là l'histoire de Gassendi et de Sorbière. Philosophe médiocre, esprit mauvais, Sorbière n'a point de repos que Gassendi de nouveau n'entre en lice avec Descartes. Il n'est point de flatterie qu'il ne lui prodigue, de méchant propos qu'il ne lui rapporte, ruses de toutes sortes qu'il n'emploie pour empêcher une réconciliation. Qu'on en juge plutôt par ces quelques lignes qu'il lui adresse : « Veillez bien surtout à votre réponse à Descartes : cet homme m'a paru avoir une si haute opinion de son génie que pour la moindre chose il vous provoquerait. Vous avez lu peut-être ce qu'il écrit dans la dernière édition de sa *Métaphysique* sur ceux qui clandestinement composent des ouvrages pour les faire lire à ses ennemis. Il m'a déclaré que ceci s'appliquait à vous et à vos écrits qui ne sont pas encore publiés. Je sais que vous userez de modération et laisserez de côté tout ce qui a trait à un homme qui aime la lutte et ne sait pas céder, pour en arriver immédiatement au point faible de l'argumentation où le vice est caché. Mais ce que je vous dis là est pour vous seul [1]. » Critique d'un rival qui cependant est redoutable; insinuation malveillante et délation; nécessité de la modération, mais aussi de la défense; précautions pour ne se point compromettre : l'admirateur attitré est là tout entier.

Il n'est donc point étonnant qu'après les *Réponses aux Objections*, Gassendi ait écrit ses *Instances*. La lettre d'envoi qui les précède nous fait bien comprendre dans quelles dispositions d'esprit il les a composées. Il regrette que Descartes ait rendu publiques les remarques qu'il lui avait communiquées sur sa de-

1. Lettre de Sorbière à Gassendi, 8 juin 1642, t. IV, p. 447.

mande et sur la demande de Mersenne. Son unique but était d'exposer simplement, comme à un ami, ses scrupules dans l'intérêt même de la vérité. C'est pourquoi il proteste contre les intentions malveillantes qu'on lui a prêtées et se plaint des critiques violentes de Descartes, critiques que rien ne justifiait et que n'excusent point les quelques paroles flatteuses qui les accompagnent. Enfin, relevant l'épithète qui l'a si fort blessé, il termine ainsi sa longue protestation : « En m'appelant chair, dit-il à Descartes, vous ne m'ôtez pas l'esprit; vous vous appelez esprit, mais vous ne quittez pas votre chair. Il faut donc vous permettre de parler selon votre génie. Il suffit qu'avec l'aide de Dieu je ne sois pas tellement chair que je ne sois encore esprit, et que vous ne soyez pas tellement esprit que vous ne soyez aussi chair; de sorte que ni vous ni moi, nous ne sommes ni au-dessus ni au-dessous de la nature humaine. Si vous rougissez de l'humanité, je n'en rougis pas [1]. » Dans ses *Instances*, Gassendi n'apporte guère d'arguments nouveaux contre Descartes; seulement il cherche à donner à ses objections premières plus de force et de cohésion en les groupant et en les ordonnant d'une manière plus méthodique et plus scientifique ; aussi Descartes ne consacre-t-il que quelques pages à leur réfutation et se montre-t-il plus hautain et plus dédaigneux encore que dans ses *Réponses*.

Dans sa lettre à Clerselier, où se trouve sa réfutation, il ne nomme même pas Gassendi, mais il indique en termes assez clairs quels sentiments il a pour ce contradicteur. « En m'adressant un recueil des objections qui me sont faites, dit-il à Clerselier, vous avez eu plus de soin de ma réputation que moi-même; car je vous assure qu'il m'est indifférent d'être estimé ou méprisé par ceux que de semblables raisons auraient pu persuader... et je ne crois pas que leur approbation vaille la peine que je fasse tout ce qui pourrait être utile pour l'acquérir [2]. »

Sur cette lettre fut définitivement close la polémique de Gassendi et de Descartes, malgré de nombreuses provocations à la lutte venues de tous côtés. — Sorbière fait de nouveau tous ses efforts pour que Gassendi reprenne l'offensive en lui deman-

1. Gass., t. III; *Inst.*, I, p. 874.
2. Desc., édit. Garnier, t. II, p. 329.

dant sournoisement quelles objections on pourrait bien faire à quelques-uns des principes défendus par Descartes [1]; Bornius s'unit à Sorbière : « Descartes, écrit-il à Gassendi, n'est qu'un fanfaron hautain dont la *Métaphysique* a été entièrement renversée par les *Objections* et les *Instances* et ne sera accueillie par la postérité que par des sifflets et par des rires. Pour beaucoup même, il perdra ses titres au nom de philosophe à moins que son dernier ouvrage sur la physique ne relève sa réputation perdue. C'est pourquoi il vous appartient, excellent esprit, d'en faire l'examen et de dévoiler aux yeux de tous les erreurs qu'il renferme. C'est là ce que je vous demande en mon nom et au nom de tous les savants de la Hollande [2]. » Gassendi ne se laissa point séduire par ces flatteries. « Je ne puis, répondit-il, juger la *Physique* de Descartes que je ne connais pas encore. En outre, je ne sais pas s'il serait convenable et conforme à mon caractère de réveiller de moi-même un dissentiment qui est apaisé et de critiquer un ouvrage qui ne me concerne pas particulièrement, bien que d'ailleurs Descartes, comme vous me l'affirmez, m'injurie non seulement dans ses écrits, mais encore dans ses discours [3]. »

Tous les véritables savants voyaient, au contraire, avec peine cette hostilité persistante entre les deux philosophes les plus illustres du siècle; aussi résolurent-ils de mettre tout en œuvre pour les réconcilier. Ce fut l'abbé d'Estrées qui leur en fournit l'occasion en invitant un jour à dîner Descartes et Gassendi avec plusieurs de leurs amis communs : Mersenne, de Roberval, l'abbé de Marolles... Malheureusement une indisposition subite de Gassendi faillit tout compromettre, en l'empêchant de se rendre à cette réunion; mais l'abbé d'Estrées, tenant à couronner son œuvre, fit si bien qu'il décida tous ses hôtes à rendre visite au malade. Descartes et Gassendi s'embrassèrent et se promirent une éternelle amitié, avouant mutuellement leurs torts et sans doute aussi leur trop grande crédulité aux conseils et aux insinuations de quelques faux amis [4].

Dans la critique qu'il fait des *Méditations*, Gassendi suit pas à

1. Sorbière à Gassendi, 18 avril 1644, t. VI, p. 469.
2. Bornius à Gassendi, 20 septembre 1644, VI, p. 480, et 9 juillet 1646, VI, p. 499.
3. Gassendi à Bornius, octobre 1644.
4. Baillet, *op. cit.*

pas Descartes, relevant tous les vices de méthode, toutes les inexactitudes, toutes les conclusions douteuses. Il est, toutefois, quelques points essentiels contre lesquels il dirige plus spécialement ses efforts, persuadé qu'en en montrant la faiblesse, il infirme du même coup tout le système de Descartes. Non qu'il n'admette un grand nombre des vérités admises par Descartes lui-même, mais il pense que ces vérités doivent être démontrées par une autre voie et appuyées sur des preuves plus convaincantes. — Or, le doute méthodique étant le point de départ des *Méditations*, le cheval de Troie [1] d'où doivent sortir tout armées les démonstrations les plus concluantes, c'est lui d'abord qu'il attaque et combat en montrant que Descartes en fait un usage illégitime lorsqu'il l'étend à toutes nos connaissances et rejette comme simples préjugés tous les jugements de l'esprit. Rompre tout lien entre les idées, émietter en quelque sorte la pensée, repousser tout principe directeur, c'est détruire pour le seul plaisir de détruire et fermer d'avance toute issue à la certitude et à la vérité. — Quel critérium, en effet, nous propose Descartes pour guider l'intelligence dans son travail de reconstitution? L'évidence : mais, d'une part, comme beaucoup de choses nous paraissent évidentes qui sont fausses, il faudrait nous dire — ce qu'il ne fait pas — dans quels cas l'évidence est un signe infaillible; d'autre part, en proposant, comme garantie à l'évidence, la véracité divine, il se contredit et recourt à un moyen plus théologique que vraiment philosophique.

Gassendi montre non moins clairement les lacunes de la métaphysique cartésienne et les dangers de faire consister l'essence de l'âme dans la seule pensée et l'essence des corps dans la seule étendue. Il semble avoir prévu les conséquences que tirera Spinoza de cette doctrine. « Nous ne devons pas oublier, dit Gassendi, que le même être peut avoir plusieurs attributs différents et que l'étendue et la pensée ne sont que des attributs. »

Enfin, contre Descartes, il soutient que l'hypothèse de la création continuée telle que l'entend ce philosophe est inadmissible, car elle enlève aux êtres leur activité; que la preuve ontologique de l'existence de Dieu est sans valeur, car elle repose sur un cercle vicieux; que celles qu'il établit sur le principe de cau-

1. Gass., t. III; *Méd.*, I; *Dub.*, I; *Inst.*, II, p. 279.

salité sont vaines, dans l'hypothèse où il se place, puisque nul principe rationnel *a priori* ne nous autorise logiquement à passer du point de vue purement subjectif au point de vue objectif; qu'il a, en dernier lieu, systématiquement écarté la seule preuve vraiment concluante de l'existence de Dieu : celle des causes finales.

Cette critique [1] eut plusieurs résultats également appréciables. Elle combattit l'engouement un peu irréfléchi dont fut l'objet la philosophie cartésienne; elle amena les cartésiens et Descartes lui-même à modifier sur plusieurs points importants leur système [2]; elle montra enfin la nécessité d'étudier de plus près la nature humaine et les dangers des constructions *a priori*.

IV. — Quelque importants que soient les écrits qui précèdent, ils ne nous donnent du génie et de l'originalité propre de Gassendi qu'une idée tout à fait imparfaite. Les critiques d'Aristote, de Fludd, de Descartes ne sont en effet que des accidents et, pour ainsi dire, des hors-d'œuvre qui ne le détournent pas un instant du but qu'il poursuit et qui est essentiellement dogmatique. Lorsqu'il semble prendre plaisir à démonter pièce à pièce les systèmes les mieux établis, c'est qu'il songe *déjà* à un système plus vaste et plus compréhensif propre à les remplacer. C'est ce système qu'il expose dans son *Syntagma*, publié seulement après sa mort, et dont ses études sur Épicure [3] doivent être considérées comme la préface naturelle.

On sait avec quelle ardeur, quelle passion artistique et quel soin pieux et jaloux les savants de nos jours recueillent tous les débris des chefs-d'œuvre disparus, s'efforçant de faire revivre les monuments d'un autre âge et d'arracher à l'oubli toutes les richesses du génie. Grâce à leurs efforts persévérants et à leur judicieuse critique, tous ces temples détruits, toutes ces statues

1. Le plus grand éloge qu'on puisse faire des critiques de Gassendi, c'est que, dans les études qui ont été consacrées à Descartes par nos philosophes contemporains, il ne se trouve *pas une* objection que Gassendi n'ait déjà faite, fort peu qu'ils n'acceptent comme irréfutables. — Voy. Liard, Rabier, Fillon, Renouvier...

2. Comparez le texte des *Méditations* et du *Discours de la méthode* avec celui des *Principes* et des *Réponses aux Objections*.

3. *De Vita, moribus et doctrina Epicuri*, Lyon, 1647; — *Animadversiones in librum X, D. Laertii*, Lyon, 1649; — *Syntagma philosophiæ Epicuri*, Lyon, 1649.

dormant dans la poussière, tous ces bas-reliefs enfouis sous les décombres, toutes ces ruines se sont animés, et il nous semble, à deux mille ans de distance, les revoir encore dans les murs d'Athènes ressuscitée avec ses dieux et ses héros d'autrefois. — Ce qu'ont fait nos savants pour nos monuments de la Grèce, Gassendi l'a fait seul pour le monument non moins grandiose de la philosophie d'Épicure. Lui aussi, il fouille avec une ardeur infatigable partout où il espère retrouver quelques fragments utiles; ces fragments il les soumet à l'épreuve d'une critique sévère; puis, avec un art infini, les rapprochant entre eux, il reconstruit peu à peu l'édifice dont ils faisaient partie, suppléant, par un instinct merveilleux, aux lacunes que ses recherches n'ont pu combler. L'ensemble ainsi obtenu est si parfait, si harmonieuse en est l'ordonnance, qu'on le croirait d'Épicure lui-même, et si le philosophe grec a pu suivre l'œuvre de réhabilitation entreprise en sa faveur, il a dû moins regretter sans doute que le temps n'ait point respecté ses écrits.

En étudiant les philosophes de l'antiquité, Gassendi avait été de bonne heure, par une sympathie secrète, attiré vers Épicure dont la doctrine, exempte de toutes les subtilités chères aux péripatéticiens, ne réclame d'autres secours que ceux de l'expérience. Une circonstance tout à fait fortuite devait en faire le plus illustre défenseur. M. Peyresc lui communique un jour l'éloge d'Épicure par Putéanus : aussitôt il le lit et si grand est son enthousiasme qu'il prend la résolution de réhabiliter aux yeux de tous un philosophe et une doctrine injustement décriés. Il a travaillé à cette tâche pendant près de vingt ans. Dans sa correspondance qui nous a été heureusement conservée, il nous fait en quelque sorte assister à la lente élaboration de cette œuvre qui était assurément son œuvre de prédilection : nous voyons de quelles précautions il s'entoure pour découvrir l'exacte vérité, quelles démarches il entreprend auprès des savants les plus connus, quelle attention scrupuleuse il accorde aux moindres détails, quelles garanties de toutes sortes il exige avant de rien affirmer. Critique des textes, discussion des autorités, rien ne lui échappe et, sur ce point encore, ses études sur Épicure peuvent être proposées comme un modèle à méditer.

La lettre qu'il écrit à Putéanus pour le féliciter de son éloge

d'Épicure et qui est datée du mois d'avril 1628[1], fait déjà mention du projet qu'il a formé. Dès le mois de septembre de la même année, afin de conduire ce projet à bonne fin, il se met en quête de documents. Il s'adresse de nouveau à Putéanus, en le priant de lui fournir quelques éclaircissements sur des passages obscurs de D. Laerce, et sur la manière dont Épicure signait ses lettres[2]. Il s'informe auprès de Daniel Heinsius[3] de la date exacte de la naissance d'Épicure : « Vous qui avez lu, lui dit-il, tous les auteurs anciens importants, vous pouvez m'éclairer où aucun autre ne le peut. Je ne vous soumettrai aujourd'hui qu'un passage de Suidas, touchant Épicure. Suivant cet auteur, Épicure serait né la 79e olympiade, tandis qu'il est certain, d'ailleurs, qu'il est né la 109e. » Vers la même époque, il annonce à Jean Vossius[4], le prochain envoi du plan de son ouvrage. Après en avoir pris connaissance, « vous m'aiderez, lui écrit-il, si vous croyez que j'aie omis quelque chose. Vous me direz ce qu'il faut faire; car on me presse de toutes parts de livrer mon travail au public. Votre jugement sur ces matières sera pour moi d'un grand prix. »

Malgré les sollicitations et les éloges de ses amis, il comprend toutefois que son œuvre n'est point encore assez parfaite; il veut, avant de la livrer au public, la mûrir davantage et la soumettre au contrôle d'un plus grand nombre de critiques. De là, les lettres qu'il écrit à Naudée[5] au mois de septembre 1631, à Campanella au mois de novembre 1632; à Galilée[6] au mois de décembre 1636. Ce n'est guère qu'en 1641 qu'il paraît complètement maître de son sujet. Dans une longue correspondance qu'il échange avec Valésius, il nous donne le plan général de son ouvrage et résume les études qu'il prépare. « Pour disculper Épicure de toutes les accusations portées contre lui, écrit-il, en octobre 1641[7], je veux composer un livre apologétique sur sa vie et ses mœurs. Quand on connaîtra son hon-

1. Lettre de Gassendi à Putéanus, avril 1627 (Gass., t. VI, p. 11).
2. *Id.*, à Putéanus, septembre 1629, t. VI, p. 26.
3. *Id.*, à D. Heinsius, septembre 1629, t. VI, p. 25.
4. *Id.*, à J. Vossius, septembre 1629, t. VI, p. 24. Voy. également lettre à Baeckman, p. 26.
5. Gass., t. VI, p. 44.
6. *Id.*, t. VI, p. 92.
7. *Id.*, t. VI, p. 117.

nêteté, sa doctrine sera moins combattue. » Un mois plus tard, en novembre, il lui envoie la biographie d'Épicure [1]; peu de temps après [2], en décembre, la réfutation des calomnies ayant cours contre sa piété, son orgueil et son intempérance; enfin [3], en janvier 1642, il prouve, en s'appuyant sur de sérieuses autorités, que les mœurs d'Épicure furent irréprochables et que l'épithète de voluptueux ne saurait sans injustice lui être appliquée.

L'homme ainsi justifié, il se sent plus à l'aise pour en défendre le système. Nous verrons bientôt dans quelle mesure il l'accepte en exposant sa propre doctrine.

V. — Cette doctrine, comme nous l'avons dit, se trouve surtout contenue dans le *Syntagma philosophicum*, achevé seulement en 1655, six années après sa dernière étude sur Épicure.

Disons de suite que cet ouvrage n'eut point le succès de ses aînés. Pour beaucoup, Gassendi resta l'ennemi des péripatéticiens et l'adversaire de Descartes; il ne fut jamais considéré comme un philosophe original et profond. Ce jugement semble avoir été ratifié par l'histoire. Il serait prématuré d'en discuter ici la valeur, cependant il est possible d'indiquer dès maintenant quelques-unes des raisons qui l'expliquent.

Parmi ces raisons, Brucker, l'un des premiers qui ait entrepris l'œuvre de réhabilitation que nous poursuivons aujourd'hui, signale non sans motif et sans ironie la modestie de Gassendi, qui était excessive. Ne l'avons-nous pas entendu déjà déclarer hautement qu'il n'ambitionne aucunement la gloire d'être un chef d'école écouté [4]? S'il expose une théorie qui lui soit propre et qu'il ne puisse abriter sous l'autorité d'un grand maître, il semble épuiser la liste des formes dubitatives, comme s'il nous demandait pardon de son audace. Autant il est net, incisif lorsqu'il attaque l'erreur ou lorsqu'il fait connaître les opinions d'autrui qu'il approuve, autant il est hésitant ou plutôt paraît l'être lorsqu'il parle en son nom! Or, comment ajouter foi à un penseur aussi timide? Tout autre était le langage des

1. Gass., t. VI, p. 118.
2. *Id.*, t. VI, p. 122.
3. *Id.*, t. VI, p. 127.
4. Préface aux *Exercitationes*, op. cit.

péripatéticiens, tout autre celui de Descartes. Les péripatéticiens et Descartes ont eu raison. Ils ont compris qne le ton dogmatique en impose; que la première condition requise pour qu'on croie en nous, est d'y croire ou de sembler y croire nous-même, qu'une seule chose est plus communicative que la foi, c'est le doute : aussi importe-t-il de ne pas trop douter de soi, lorsqu'on veut avoir des disciples. Gassendi sans doute n'y a pas suffisamment songé.

Un autre tort de Gassendi — moins contestable, bien qu'il le reconnaisse — est de n'avoir point exposé toujours ses propres théories avec assez de netteté et de concision. Son style plein de sève est touffus à l'excès; sa phrase abondante et facile, riche d'épithètes et d'incises, est trop fréquemment redondante sinon diffuse. On songe, malgré soi, en le lisant, à cette *ventosa quædam loquacitas* dont nous parle Tacite et qu'il identifiait avec la verve méridionale de son temps. C'est surtout lorsqu'il analyse les théories qu'il adopte, notamment celles d'Épicure, que ce défaut est apparent. Tous les arguments qu'il découvre, il prend plaisir à nous les faire connaître et, comme son érudition est immense et sa mémoire inépuisable, on perd parfois de vue le véritable but qu'il poursuit. Il tient à prouver tout ce qu'il avance le plus abondamment possible; on dirait qu'il n'a dans ses lecteurs qu'une confiance limitée; il va même jusqu'à reproduire, à plusieurs reprises, les preuves qu'il a données déjà. De là, des longueurs interminables, des développements superflus, des répétitions fatigantes. En un mot, sa rhétorique gâte sa philosophie. Gassendi serait beaucoup plus clair, s'il avait eu moins souci de l'être, et il serait lu avec beaucoup plus de fruit, s'il avait été plus concis et plus sobre. Nul doute que son influence n'eût été plus considérable si, au lieu des deux énormes volumes qui forment le *Syntagma*, il nous avait laissé un résumé succinct de sa doctrine, comme l'avait fait Descartes en composant son *Discours de la méthode* et ses *Principes.*

A ces raisons qui sont, pour ainsi dire, intrinsèques s'en ajoutent d'autres non moins sérieuses et qui viennent des circonstances mêmes dans lesquelles il s'est trouvé. Contre Gassendi semblent avoir conspiré ses ennemis, ses amis, voire ses disciples les plus dévoués.

Ses ennemis étaient innombrables; aux péripatéticiens si

durement traités par lui s'étaient unis tous les admirateurs de Descartes qui s'avançaient, nous dit Sorbière, en bataillon serré, *agmine denso*, pour soutenir leur maître; puis, probablement, un grand nombre de jaloux. On comprend dès lors que sa doctrine ait eu à souffrir de tant d'obstacles. Si, au moins, on avait pu la discuter librement! Mais le faire eût été dangereux; aussi, se bornait-on à lui emprunter ses richesses sans le dire : ces emprunts qu'on lui a faits ainsi et qu'on lui fait encore sont considérables; mais Gassendi n'en a point bénéficié. Il nous fait involontairement songer à ces modestes travailleurs, debout avant l'aube, à l'ouvrage encore quand tout repose autour d'eux. Ils n'ont qu'une ambition : se rendre utiles, et jamais ils ne songent à réclamer le prix de leurs services; aussi restent-ils ignorés. Leurs héritiers prennent possession de leurs richesses, s'en parent et en jouissent, sans un souvenir ou un regret pour leur bienfaiteur, heureux encore s'ils s'en tiennent à cette indifférence sans y joindre l'ingratitude de leurs critiques.

Gassendi ne fut guère plus heureux dans ses amis. Le premier et le plus compromettant fut Épicure. Malgré la justification entreprise en sa faveur, Épicure n'en restait pas moins aux yeux du plus grand nombre le défenseur de la morale du plaisir, le philosophe décrié, dont le nom seul était une injure. On ne brave pas impunément les préjugés vulgaires. Il y a plus, Gassendi n'était-il pas lié d'amitié avec Chapelle, Bachaumont, Molière? Le cas était évidemment fort grave puisqu'un des admirateurs les plus sincères de Gassendi s'est efforcé, même de nos jours, de plaider sur ce point, en faveur de notre philosophe, les circonstances atténuantes [1] !

Enfin, ses disciples eux-mêmes ou mieux son disciple le plus dévoué, Bernier, semble, avec les meilleures intentions, avoir beaucoup nui à sa doctrine : c'est que, résumer, pour la rendre plus accessible, la doctrine d'un philosophe, est tâche des plus délicates. Si celui qui l'entreprend est un philosophe lui-même et surtout un philosophe original, il est sans cesse à

1. Martin, *op. cit.*, 307 et sq. — Voy. sur ce point les jugements plus ou moins étranges qui ont été portés sur Gassendi : *Encyclopédie*, t. V, p. 785, art. EPICURE; — Cousin, *Philos. du siècle*, t. I, p. 454; — Damiron, t. I, p. 498, et sq.

craindre qu'il ne mêle ses propres idées à celles de son maître et que, sous prétexte d'en expliquer mieux le système, il ne l'altère ou même le dénature. C'est ainsi que nous ne saurions juger Socrate équitablement d'après les seuls écrits de Platon. — Si, au contraire, cette tâche est entreprise par un écrivain qui n'est philosophe qu'à demi ou philosophe par occasion, le danger est plus grand encore, car il est à peu près certain que la véritable pensée du maître lui échappera; que ses idées les plus profondes et les plus suggestives, ses hypothèses les plus fécondes auront moins frappé son esprit que ses théories générales les moins personnelles. — C'est dans ce défaut qu'est tombé et que devait nécessairement tomber Bernier, le *joli philosophe* comme l'appelait Saint-Evremont. Juger Gassendi d'après le résumé en huit volumes de son élève, c'est se condamner d'avance à ne le point exactement comprendre. — Bernier expose peut-être avec fidélité les théories scientifiques de son maître — nous n'avons point à le rechercher — mais il ne nous donne qu'une idée imparfaite de sa valeur comme historien de la philosophie, de la pénétration de ses jugements, de cette double vue qu'il a possédée plus que tout autre peut-être et qui lui a fait pressentir les théories les plus accréditées de nos jours. Souvent il abrège lorsqu'il faudrait développer, comme il arrive quand il parle de la matière et de ses attributs; et développe lorsqu'il faudrait abréger, comme dans son exposition des preuves de l'existence de Dieu. — Enfin, dans Gassendi, l'ordre et l'enchaînement des idées sont expliqués clairement; maintes fois ils nous échappent dans le résumé de Bernier.

Ce sont ces lacunes que nous voudrions combler en reprenant à notre tour l'analyse des œuvres de Gassendi. Notre but, en entreprenant cette étude, est principalement de bien mettre en relief et la méthode qu'il a suivie et les théories personnelles qu'il a défendues. Laissant de côté ce qui, dans ses écrits, relève uniquement de la science pure ou de l'histoire, nous nous attacherons exclusivement aux opinions du philosophe; ces opinions elles-mêmes, nous chercherons moins à les discuter qu'à les bien faire connaître, persuadé que c'est là le meilleur moyen de montrer, d'une part, quelle est leur valeur et quelle a été leur influence sur la philosophie; d'autre part quel cas nous

devons faire soit des éloges enthousiastes qu'elles ont obtenus, soit des critiques acerbes qu'elles ont soulevées.

Cette simple exposition, il est vrai, évoquera souvent le souvenir de plus d'une page déjà lue, de plus d'une théorie depuis longtemps admise et que chacun connaît; mais elle ne sera point pour cela inutile puisqu'elle nous apprendra qui les a le premier inspirées; — souvent aussi, elle nous montrera comme déjà fort anciennes des hypothèses que nous croyions tout à fait nouvelles; c'est alors surtout que notre but sera atteint, car pleine justice sera rendue à Gassendi [1].

1 Les ouvrages philosophiques de Gassendi sont : 1° *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos,* liv. I, 1624; liv. II, 1659; — 2° *Epistolica dissertatio, in qua præcipua principia philosophiæ B. Fluddi deteguntur,* 1631 ; — 3° *Disquisitio adversus Cartesium,* 1642; — *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et Instantiæ adversus Cartesii metaphysicam,* 1644; — 4° *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo,* 1647; *Animadversiones in librum Diogenii Laertis,* 1649; *Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutatione dogmatum quæ contra fidem Christianorum ab eo asserta sunt,* Lyon, 1649; La Haye, 1655; Londres, 1688; Amsterdam, 1684; — 5° *Syntagma philosophicum,* Lyon, 1658. — Dans le *Syntagma philosophicum* sont reproduits tous les autres travaux de Gassendi, mais quelques-uns d'entre eux, notamment ceux qui se rapportent à Épicure, considérablement résumés : c'est ainsi que le commentaire du Xe livre de D. Laerce, qui forme un volume in-folio dans l'édition de 1649, se trouve réduit, dans le tome V du *Syntagma*, à 256 pages. — A tous ces ouvrages, il faut ajouter les lettres de Gassendi aux philosophes et aux savants de son époque. Ces lettres offrent pour nous d'autant plus d'intérêt qu'elles sont comme le commentaire vivant de tous les travaux de Gassendi. Celles qui ont été recueillies par M. de Montmor forment le sixième volume du *Syntagma*; mais leur nombre a été considérablement augmenté depuis, bien que beaucoup restent encore a publier. (Voy. *Documents inédits sur Gassendi*, par Tamizey de Larroque : *Revue des questions historiques,* 1877, t. XXII, p. 221-244; — *Oraison funèbre de P. Gassendi,* par Nicolas Taxil, publiée par le même, 1882; — *Impressions de voyage de Pierre Gassendi,* dans le Bulletin de la Société scientifique et littéraire des Basses-Alpes, 1887.) — La plupart des manuscrits de Gassendi nous ont été conservés. Ceux qui se trouvent à la bibliothèque de Tours forment 5 volumes, inscrits sous les n°s 706 à 710. Les trois premiers, corrigés et raturés et qui ne contiennent qu'une lacune de 200 pages, ont évidemment servi pour l'édition de 1658. Le texte de ces trois volumes, qui portent des traces nombreuses de leur passage à l'imprimerie, est en effet conforme à celui des deux premiers du *Syntagma* auxquels ils correspondent. Le texte des deux derniers volumes, qui traitent de questions de physique, n'a point été publié; suivant toute probabilité, ce texte nous donne la première rédaction du *Syntagma* par Gassendi. — Les autres manuscrits se trouvent à la Bibliothèque nationale (collection Dupuy, n°s 663, 667, 669, 688; dans les fonds français, n°s 9536, 9537, 12270; dans les nouvelles acquisitions latines, n°s 1636-1638) et dans les diverses bibliothèques de Provence. — Les plus importants de ces manuscrits ont été déjà publiés.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

« Il y a, nous dit Gassendi, deux parties dans la philosophie : l'une, qui s'occupe de la vérité; l'autre, de l'honnêteté; la physique, qui recherche la vérité en toutes choses; la morale, qui tend à faire pénétrer l'honnêteté dans les mœurs. Les deux ensemble constituent la sagesse [1] » et conduisent à la vertu et au bonheur. Elles ont pour préface la logique.

Rechercher s'il existe un critérium qui nous permette de distinguer la vérité de l'erreur; décrire la marche de l'esprit dans la poursuite et la démonstration de la vérité, en montrant comment naissent nos idées, comment elles s'unissent pour former des jugements et des raisonnements; faire l'examen des différentes méthodes qu'il emploie : tel est l'objet de la logique [2].

Étudier la nature des choses en les considérant isolément et dans leur ensemble; déterminer, dans la mesure du possible, quels en sont les éléments constitutifs, les causes, la fin, les propriétés, les fonctions et les effets : tel est au contraire l'objet de la physique [3]. Sous le nom de physique se trouvent donc comprises les sciences les plus distinctes : la métaphysique, la théodicée, la physique, l'astronomie, la psychologie. Ainsi s'expliquent la place considérable qui est accordée à cette étude dans

1. Gass., t. I, p. 1.
2. *Id.*, t. I, p. 31.
3. *Id.*, t. I, p. 125, 133.

l'œuvre de Gassendi et l'intérêt tout particulier qu'elle présente pour le philosophe et le savant.

Quant à la morale [1], elle a pour but de rechercher quelle est la fin de l'activité humaine et quels sont les meilleurs moyens de l'atteindre : d'où l'étude du souverain bien et l'étude de la vertu.

Voyons sur chacun de ces problèmes quelle doctrine défend Gassendi et à quelle conclusion dernière elle nous conduit [2].

1. Gass., t. II, p. 669.

2. Nous suivrons le plus possible, dans notre exposition, le plan adopté pas Gassendi lui-même; le seul changement un peu important que nous nous soyons permis concerne la théodicée, que nous avons reportée à la fin de notre étude, immédiatement après la morale. Il nous a semblé que la théorie qu'y expose Gassendi serait ainsi plus facilement comprise.

LIVRE PREMIER

LOGIQUE [1]

I. Opinion générale de Gassendi sur la logique. — II. Problème de la certitude, classification de nos connaissances d'après leurs objets; du critérium de la vérité : sa nature et sa légitimité. — III. Des idées : leur origine et leur classification. Règles pratiques pour s'assurer de leur exactitude. — IV. De la proposition. Définition et analyse de la proposition. Ses différentes espèces. Des maximes. — V. Du syllogisme. Figures et modes du syllogisme. Règles. — VI. De la méthode. Méthode d'invention; méthode de jugement et méthode de doctrine.

I. — Admirateur d'Épicure et adversaire des péripatéticiens modernes, Gassendi ne pouvait conserver à la logique le rôle important qu'elle avait usurpé au moyen âge. Tout en reconnaissant qu'elle est utile à celui qui recherche la vérité; qu'il est bon pour bien diriger l'esprit de savoir quelles sont les lois générales de l'entendement et comment elles s'appliquent aux sciences particulières [2], il repousse comme superflues toutes les analyses subtiles auxquelles s'attardaient les disciples d'Aristote et qui surchargent l'intelligence sans l'éclairer. Aussi s'efforce-t-il de réduire cette étude à des proportions plus modestes, rejetant toutes les discussions qu'il juge stériles, tous les raisonnements à vide dont on abusait; mettant au contraire à profit toutes les découvertes vraiment sérieuses et pratiques de ses devanciers [3],

1. Gass., t. I, p. 31 et sq.
2. Quid logica ad veritatem conferat? (*Id.*, I, p. 86.)
3. Cum subinde vero consentaneum sit seligere ex omnibus quicquid præsertim utile est, ac simul, si quid deficiat, supplere, si quid superfluat, rescindere; opus est sane magis arduum, quam videri inexperto possit. (*Id.*, I, 90.)

dont il résume les œuvres avec une rare concision, une indépendance absolue et une érudition peu commune [1].

Son *Institutio logica* est donc moins une logique proprement dite, au sens du moins où l'entendaient les philosophes scolastiques du XVI[e] siècle, qu'une sorte de canonique, imitée de la canonique d'Epicure, fortifiée par les Analytiques d'Aristote, vivifiée et rajeunie par ses propres études et celles de ses contemporains [2]. Elle comprend comme la *Logique* de Ramus quatre parties, qui sont consacrées à l'examen de l'imagination ou de l'idée; de la proposition; du syllogisme et de la méthode [3]. Une discussion minutieuse du problème de la certitude lui sert de préface [4].

II. — L'esprit, qui est, suivant la juste remarque d'Aristote, naturellement désireux de connaître, est-il capable d'atteindre la vérité? Les connaissances qu'il acquiert sont-elles conformes à leur objet? Existe-t-il un critériun infaillible qui nous en garantisse la légitimité? Tel est, en quelques mots, le problème de la certitude, problème qui a suscité dans l'antiquité et suscite encore de nos jours les théories les plus contradictoires.

Pour le résoudre et dissiper tous les nuages que les dialecticiens ont accumulés autour de lui, Gassendi cherche d'abord à écarter tout malentendu en donnant des définitions et des classifications précises; puis, tout en réfutant les doctrines fausses qu'il rencontre, à délimiter aussi exactement que possible le domaine de la vérité qui nous est accessible.

Or, une première remarque à faire, c'est qu'il existe entre les

1. Gassendi résume spécialement les théories logiques des Eléates, des Mégariques, de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, d'Épicure, de Raymond Lulle, de Ramus, de Bacon et de Descartes.

2. « Id satis erit, quod logicam, quia ars quædam sit, explicemus per canones, regulasve argumento congruas; quanquam et in ipsis tradendis non Epicuri modo, sed aliorum etiam habituri rationem simus, occasione hac interim insinuo nulli me sectæ nomen dare, qui omnibus honorem habeo, et nunc hanc, nunc illam, si quid habere præ cæteris probabile videatur, sequor » (I, 29).

3. Cette division, reproduite par les écrivains de Port-Royal, est encore conservée de nos jours par la plupart des logiciens.

4. Gassendi et Clauberg, dans sa *Logica vetus et nova*, sont les premiers qui aient ainsi étudié d'une manière méthodique le problème de la certitude et qui aient considéré cette étude comme la préface naturelle de la logique.

choses que nous désirons connaître des différences profondes : les unes, en effet, sont évidentes par elles-mêmes, comme l'apparence lumineuse du soleil, tandis que les autres ne le sont pas; celles-ci, de plus, sont de trois sortes : il en est qui nous sont absolument cachées; c'est ainsi que nous ne pouvons savoir si le nombre des étoiles est pair ou impair; il en est d'autres qui, bien qu'insaisissables en elles-mêmes, peuvent nous être révélées par quelque intermédiaire : tels sont les pores de la peau dont la sueur atteste l'existence; il en est d'autres, enfin, qui ne nous sont cachées que momentanément, par suite de quelque obstacle; que l'obstacle disparaisse et elles deviennent aussitôt apparentes. — Toute discussion touchant les choses évidentes par elles-mêmes et les choses absolument cachées serait assurément oiseuse : c'est donc sur les deux autres que doit uniquement porter l'attention.

Pour que l'esprit, maintenant, puisse reconnaître la vérité d'une chose et l'affirmer, il lui faut un critérium, un instrument judicatoire. Dans la vie ordinaire, le critérium qui nous guide, c'est la coutume, la loi, le plaisir et la douleur. Tout autre est celui par lequel, au point de vue logique, nous jugeons de la vérité et de l'erreur. Les logiciens distinguent quelquefois ce critérium en critérium *per quod* (τὸ δἰ οὗ); critérium *secundum quod* (τὸ καθ' ὃ) et critérium *a quo* (τὸ ὑφ' οὗ). Ainsi, pour porter un jugement il faut un homme : critérium *a quo*; une faculté capable de juger : critérium *per quod*; et, en dernier lieu, l'application de cette faculté : critérium *secundum quod*; mais, dit Gassendi, si nous remarquons que l'homme qui affirme est juge et non pas critérium; que la sensation et l'intellection supposent les sens et l'entendement dont elles dépendent, nous comprendrons que toute la controverse porte sur le critérium *per quod* et que la principale, l'unique question à résoudre, est celle de savoir si nous jugeons de la vérité par les sens, par la raison, par les sens et la raison réunis, par quelque autre chose ou par rien.

Suivant les sceptiques, nous ne pourrions connaître avec certitude que les choses évidentes par elles-mêmes; nous n'atteindrions que des apparences, le domaine de l'être et de la réalité serait à jamais clos à nos investigations. Touchant les choses cachées, la vérité est comme enfouie dans un puits; elle échappe

à toute faculté et à tout critérium. C'est là ce que s'efforcent d'établir avec une subtilité merveilleuse et une rare puissance de dialectique Gorgias, Pyrrhon et Œnésidème, les plus habiles adversaires de la métaphysique.

Suivant les dogmatiques, au contraire, la vérité nous serait accessible et notre esprit, avide de savoir, ne saurait être condamné à l'éternel supplice du doute. Les sens seraient, en effet, pour Asclépiade, un critérium infaillible ; aux sens, Épicure voudrait qu'on ajoutât l'*anticipation* et la *passion*. Empédocle, Xénophane, Anaxagore, Platon, etc., placent au contraire dans la raison le critérium sûr de la vérité, tandis qu'Aristote le place à la fois dans l'intelligence et dans les sens.

C'est entre ces deux opinions extrêmes que prend position Gassendi. Sans doute l'esprit humain peut parvenir à la vérité, mais les dogmatiques font beaucoup trop belle la part de la certitude. La nature a des secrets que nous ne découvrirons jamais. Vouloir les pénétrer tous, nous dit-il, se rappelant sans doute ici les écrits de son « ami » Charron, serait aussi insensé « que vouloir voler comme les oiseaux ou arrêter le cours des ans » ; nous devons simplement nous estimer heureux s'il nous est donné d'atteindre un point élevé d'où nous apercevrons non la vérité tout entière, mais son image et, pour ainsi dire, son ombre.

Quant aux sceptiques, ils exagèrent comme à plaisir notre faiblesse déjà trop grande. Pour nous en convaincre, il suffit de passer en revue nos principales connaissances.

Et d'abord, pouvons-nous sérieusement douter que quelque chose existe ? — Le soutenir, comme Gorgias, est pure cavillation. S'il n'y avait pas quelque chose, l'idée d'en douter ne viendrait pas à l'esprit, et si l'esprit n'existait pas lui-même il ne raisonnerait pas [1].

Non moins certaine est la connaissance que nous avons des phénomènes et des apparences ; les sceptiques d'ailleurs en conviennent eux-mêmes.

Par conséquent, il ne reste plus qu'à examiner si, outre les phénomènes — ce qui est manifeste, — nous pouvons connaître

1. « Certe, nisi aliquid foret, non veniret illi in mentem inficiari aliquid esse; et nisi ipse aliquid esset, non ita ratiocinaretur. » (Gass., I, p. 80.)

l'être, la réalité — ce qui est caché — et s'il existe quelque signe qui nous le révèle et que nous soyons capable d'interpréter.

Les signes — ou choses sensibles qui nous conduisent à la connaissance des choses cachées — sont divisés par Aristote en signes nécessaires (τεκμηρία) et en signes non nécessaires (σημεῖα). Les premiers seuls sont considérés par lui comme des indices sûrs de la vérité, capables de produire la science. Ils peuvent se subdiviser à leur tour en signes *indicateurs* (ἐνδεικτικά) et en signes *avertisseurs* (ὑπομνεστικά). Les signes indicateurs ne nous révèlent pas la chose elle-même et ne sont pas perçus avec elle, mais ils sont tels que, si la chose signifiée n'existait pas, ils n'existeraient pas non plus ; d'où il résulte que le signe étant, la chose ne peut pas ne pas être : tel est le mouvement par rapport au vide; la sueur, par rapport aux pores de la peau. Le signe avertisseur, au contraire, a été perçu avec sa cause de telle sorte que, sa cause étant momantanément ou accidentellement cachée, il nous la rappelle : telle est la fumée par rapport au feu.

La valeur de ce dernier signe n'est ni contestable, ni contestée, par conséquent le champ du doute se trouve encore rétréci; c'est donc sur le signe indicateur que porte spécialement le débat. Or, il est à remarquer que ce signe pour être perçu et interprété suppose deux choses, les sens et la raison; les sens, qui nous le font connaître en lui-même; la raison, qui nous fait remonter jusqu'à la chose qu'il désigne. Tels sont dès lors les deux critériums dont il reste à examiner la portée.

Considérons d'abord les sens. Il est évident que, dans certains cas, ils peuvent être des instruments d'erreur; c'est ainsi qu'ils nous portent à attribuer à des objets des qualités qu'ils n'ont pas; à juger ronde, par exemple, une tour vue de loin, lorsqu'en réalité elle est carrée; mais le moindre examen suffit à nous apprendre que l'erreur vient d'une autre source. Le rôle des sens est de nous montrer les choses telles qu'elles sont par rapport à nous, non telles qu'elles sont en elles-mêmes; l'erreur réside dônc dans le jugement, non dans la simple appréhension; partant, c'est l'esprit seul qu'il faut accuser lorsque nous nous trompons, car c'est à lui qu'il appartient de redresser les données des sens et d'en apprécier la valeur.

L'esprit, toutefois, est-il capable d'accomplir ce travail et n'exagérons-nous pas la puissance du raisonnement? — L'expé-

rience, répond Gassendi, nous fournit elle-même la réponse [1]. Par le raisonnement, bien avant que le microscope nous les eût fait apercevoir, les savants n'ont-ils pas affirmé l'existence des pores de la peau? Par le raisonnement, Démocrite, devançant la science, n'a-t-il pas découvert la vraie nature de la Voie lactée qui est formée par une multitude infinie d'étoiles? Il serait facile de multiplier les exemples et chacun d'eux, en nous prouvant que nos prévisions se sont réalisées, nous prouverait en même temps la puissance d'interprétation que la raison possède.

Voici d'ailleurs quelle est exactement ici la part des sens et celle de l'esprit. Soit l'exemple que nous avons donné déjà : la sueur révèle l'existence des pores de la peau. Nous avons d'abord un fait que les sens nous attestent et dont nous ne pouvons douter : la présence de petites gouttelettes d'eau à la surface du corps; nous avons en outre un principe de la raison qui nous dit que deux corps ne peuvent en même temps occuper le même lieu. Nous ne saurions donc nier l'existence de petits espaces vides par où les gouttelettes ont passé, sans nous contredire. De même, lorsque nous sommes frappés d'un bâton, le jugement que nous portons repose à la fois et sur un fait l'expérience et sur ce principe que tout fait a une cause : fait et principe que nous ne pouvons contester.

Gassendi n'ignore point les difficultés que cette argumentation soulève, aussi s'applique-t-il à les refuter avec soin.

En premier lieu, en admettant que l'explication précédente soit valable, n'en résulte-t-il pas, disent les sceptiques, que le raisonnement nous fait connaître que les choses sont, mais non ce qu'elles sont en elles-mêmes? Des données des sens et des phénomènes intimes nous concluons que l'âme et que le monde extérieur existent, mais quelle est la nature de ces objets? Le raisonnement ne nous l'apprend pas. — L'objection n'est que spécieuse : si l'on admet que toute sensation suppose une cause, ne faudra-t-il pas admettre également que la multiplicité des effets produits par cette cause nous révèle la multiplicité de ses attributs et nous en fournit par là même une idée plus complète? Nous ne savons pas simplement que l'âme existe; nous savons qu'elle pense, qu'elle sent, qu'elle veut, qu'elle raisonne, crée les

1. Gassendi, t. I, p. 82.

arts et promulgue les lois. Pouvoir en parler ainsi, n'est-ce pas en connaître la nature? Les mêmes considérations s'appliqueraient aux objets du monde extérieur. Seulement, ce qui, dans ce dernier cas surtout, est fréquent, c'est que nos conclusions sont trop précipitées. Nous oublions trop vite que l'effet d'une cause dépend en grande partie de l'objet sur lequel elle s'exerce : que le soleil, par exemple, qui durcit la boue, amollit la cire; que la lumière revêt telle ou telle couleur suivant l'état de nos organes; que la grandeur et la forme se modifient, suivant le point de vue où nous sommes placés : de là, nos illusions. Il n'est qu'un moyen de les dissiper, c'est d'être prudents et d'attendre avant de juger : d'où cette règle souveraine de Gassendi, règle qu'il emprunte à Epicure et sur laquelle il revient à maintes reprises : « N'affirmer que lorsqu'il n'y a plus à contredire [1]. »

Mais les sceptiques vont plus loin et nient la valeur de tout raisonnement. Pour raisonner en effet, disent-ils, il faut des principes; or ces principes sur lesquels nous nous appuyons n'ont de force que s'ils ont été démontrés par des principes antérieurs; ceux-ci par d'autres, et ainsi de suite à l'infini. Donc point de démonstration certaine possible. — Cette conclusion ne serait acceptable, répond Gassendi, que si nous étions réellement dans la nécessité de prouver la vérité de tous les principes qui nous guident; mais qui pourrait sérieusement soutenir que le principe de contradiction, les axiomes de la géométrie, etc., ont besoin d'être démontrés? A celui qui le prétend nous répondrons comme Lucrèce :

Hunc igitur contra mittam contendere causam,
Qui capite ipse suo insistit vestigia retro.

Nous verrons d'ailleurs, plus tard, en étudiant avec Gassendi l'origine des premiers principes, comment ils se forment et d'où vient leur légitimité [2].

1. Nimirum licet experientia sensibus peracta sit regula summa, ad quam, dum de re quapiam dubitatur, confugiendum sit; non quævis tamen talis est habenda; sed ea solum quæ est purgata omni instantia, omnique dubio quæque adeo est evidens, ut, expensis omnibus, contradici jure non possit. (Gass., I, p. 96.)

2. Les théories de Gassendi sur la certitude et sur l'origine des idées demandent, pour être bien comprises, la connaissance des chapitres spéciaux qu'il consacre à l'entendement et aux premiers principes. (Voy. 2e partie, ch. III et IV, p. 155 et sq.

III. — L'étude que Gassendi consacre à la logique proprement dite est beaucoup moins étendue, proportionnellement, que celle qui précède. Elle traite d'abord de l'idée, c'est-à-dire de l'élément premier de la connaissance.

L'image ou idée est « comme l'objet que l'entendement regarde lorsque nous pensons à quelque chose ». Toutes nos idées ont leur origine première dans les sens. Gassendi admet pleinement la maxime ancienne : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ;* « ceux qui soutiennent, dit-il, qu'il y a des idées innées, non acquises par les sens et que l'âme n'est pas une table rase, ne sauraient le prouver ». C'est en s'appuyant sur ces déclarations, d'ailleurs formelles, que les logiciens de Port-Royal et beaucoup de critiques à leur suite, ont rangé Gassendi parmi les sensualistes. Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser de ce jugement lorsque, nous plaçant non plus au point de vue logique, mais au point de vue psychologique, nous étudierons de plus près la formation de nos connaissances et chercherons à déterminer avec plus de précision le rôle exact des deux facteurs dont elles dépendent : l'expérience et la raison.

Toutes nos idées peuvent se diviser en idées singulières et en idées générales. Sont singulières celles qui nous viennent directement des sens : elles ne s'appliquent qu'à un seul objet. Les idées générales sont dues, au contraire, à un travail plus ou moins compliqué de l'esprit : travail d'addition, de comparaison et d'abstraction; elles s'appliquent à toute une classe d'objets dont elles désignent les caractères communs essentiels, et forment une hiérarchie telle qu'elles s'enveloppent en quelque sorte les unes les autres, chacune d'elles l'emportant en extension sur celles qui précèdent; chacune de celles qui précèdent l'emportant en compréhension sur celles qui suivent [1].

Nos idées — singulières ou générales — sont *vraies* lorsqu'elles correspondent exactement à leur objet; *fausses*, dans le cas contraire. Obtenir des idées vraies, tel est précisément le but de nos efforts. Or, une idée singulière sera d'autant plus parfaite, par suite d'autant plus vraie « qu'elle représentera mieux les différentes parties ou qualités de la chose qu'elle désigne ».

1. Voy. *infra*, 2e partie, ch. II, p. 144 et sq., et ch. III, p. 156 et sq.

L'anatomie, la chimie, l'analyse patiente en un mot, en nous montrant les choses jusque dans leurs plus petits détails sont donc de la plus grande utilité pour la formation des connaissances exactes et précises. Quant à l'idée générale, elle est d'autant plus complète et instructive qu'elle représente plus fidèlement « ce en quoi les singuliers conviennent ». Ainsi l'idée d'homme qui éveille simplement dans l'esprit celle d'Européens, d'Asiatiques, d'Américains et d'Africains est moins complète et moins parfaite que celle qui éveille l'idée non seulement des peuples précédents, mais encore de tous les autres que les explorateurs ont découverts. — De même encore, si l'idée d'homme nous fait uniquement songer à la race blanche, elle est moins instructive que si elle nous fait songer aux hommes de différentes couleurs qui peuplent le globe. Il faut donc veiller à ce que nos idées générales désignent simplement les caractères communs à toute une classe d'individus, abstraction faite de leurs différences.

Pour se mettre en garde contre les idées fausses, il importe, en premier lieu, de ne point oublier quelle en est la source. Celles qui viennent de notre expérience s'imposent sans doute avec une autorité toute particulière; cependant, même celles-là doivent être contrôlées avec soin; ne savons-nous pas à quelles illusions les sens nous exposent et quelle influence exercent sur nous le tempérament, la passion, la coutume et les préjugés? Il faut n'avoir d'autre préoccupation que celle de la vérité, la rechercher avec un désintéressement absolu et n'affirmer, comme nous l'avons dit déjà, que quand nous ne pouvons plus contredire. Lorsque nos idées viennent non plus de notre expérience, mais de l'enseignement; lorsqu'elles désignent des objets qu'on nous a décrits ou des faits dont on nous a parlé, mais que nous n'avons point vérifiés nous-mêmes, nous sommes obligés à plus de circonspection encore, car les hommes sont souvent dupes de l'autorité ou du talent de celui qui leur parle. La règle à suivre ici est celle que nous donne Épicharme : *Nervos et artus sapientiæ, nihil temere credere.*

Enfin le dernier écueil contre lequel il faut se prémunir est dans le langage. La plupart des sophismes qui nous trompent viennent en effet de l'ambiguïté des termes, de l'hyperbole et des manières de parler figurées dont on abuse.

Lorsque nous avons des choses des idées nettes et complètes,

il est facile de les définir et de les diviser. La définition vraiment scientifique est celle qui se fait par le *genre prochain* et la *différence spécifique*. Nous définirons l'homme, par exemple, un *animal raisonnable*. Par le premier de ces mots nous indiquons la classe prochaine à laquelle il appartient, partant les caractères généraux qu'il possède; par le second, nous désignons le caractère qui lui convient en propre et le distingue de tous les autres êtres de la même espèce. Dire de l'homme qu'il est « un être raisonnable » ou « un animal qui rit » serait pécher contre cette règle et en donner une définition incomplète qui ne s'appliquerait pas uniquement à l'objet défini.

Par la division, nous décomposons un genre en ses différentes espèces, ou un tout en ses différentes parties ou adjoints. Si nous avons de l'objet à diviser une idée claire, nous en énumérerons les éléments divers d'une manière méthodique et graduée, d'après leur ordre d'importance, sans commettre aucun oubli. Par suite, nous connaîtrons les relations intimes ou éloignées que les choses ont entre elles et c'est précisément en cela que consiste la science.

IV. — Par la proposition, nous n'imaginons plus simplement les choses, nous les jugeons, c'est-à-dire affirmons, après les avoir comparées, qu'elles se conviennent ou ne se conviennent pas : dans le premier cas, la proposition est dite affirmative; négative, dans le second.

Toute proposition implique trois termes : le sujet, le verbe et l'attribut; lorsqu'elle ne renferme qu'un seul sujet et un seul attribut, elle est simple; elle est composée, lorsqu'elle en renferme plusieurs. A la suite des autres logiciens, Gassendi énumère, définit et analyse les autres espèces de propositions qu'on peut distinguer : les propositions conditionnelles, analogiques, disjonctives, modales, générales, particulières, contraires, contradictoires, répugnantes, réciproques; — toutefois, la seule division à laquelle il semble attacher de l'importance est celle des propositions en propositions vraies, fausses et probables, et toutes les règles qu'il donne tendent à bien faire distinguer les unes des autres. Voici les principales.

Une proposition est vraie ou fausse suivant que l'attribut vient ou ne convient pas au sujet. Or, quand l'attribut

au sujet, il peut lui être uni soit d'une manière inséparable et nécessaire, soit d'une manière séparable et contingente. Dans le premier cas, l'attribut est toujours un genre ou une qualité naturelle du sujet, comme dans ces propositions : l'homme est un être animé, vivant, capable de rire. Dans le second cas, l'attribut est simplement une qualité étrangère ou une dénomination relative : telle est la blancheur, attribuée à l'homme; l'humidité, attribuée à la plante. Il en résulte que, si l'attribut est genre ou qualité naturelle du sujet, la proposition affirmative est vraie et nécessaire; la négative, fausse et impossible; que si l'attribut n'a point ces caractères, désigne un genre qui ne convient point au sujet ou une qualité qui lui répugne, la proposition affirmative est, au contraire, fausse et impossible; la négative, vraie et nécessaire. Si, enfin, l'attribut ne désigne ni un genre propre, ni une qualité nécessaire, la proposition peut être vraie ou fausse, mais elle reste contingente.

Quant au moyen de reconnaître si une proposition est vraie ou fausse, il n'est autre que celui que nous avons indiqué déjà pour les idées. C'est de ne s'en remettre qu'à la double évidence des sens et de la raison; de n'affirmer ou de ne nier l'existence d'un rapport entre le sujet et l'attribut que lorsqu'il nous est impossible de douter.

Il peut arriver cependant que, sans avoir une certitude absolue, nous ayons plus de raisons pour affirmer une chose que pour la nier : notre jugement alors et la proposition qui l'énonce restent simplement probables.

Gassendi termine cette étude en nous conseillant de réunir le plus grand nombre possible de propositions nécessaires, à la fois très évidentes et très générales, afin qu'elles soient pour nous comme autant de points d'appui qui nous soutiennent dans nos recherches et nos démonstrations. Toutes les fois que nous raisonnons, en effet, nous tirons nos arguments de certains lieux : du genre, de l'espèce, de la propriété, etc., pour chacun desquels il existe une *maxime* spéciale d'une incontestable utilité et qu'il importe par conséquent de connaître.

V. — Le syllogisme est un enchaînement de propositions, comme la proposition est un enchaînement d'idées : on peut le définir « un argument composé de trois propositions, tel que

deux [1] d'entre elles étant posées, l'on en tire nécessairement la troisième ».

C'est surtout dans cette étude que Gassendi applique la méthode de sélection dont il parlait au début, retenant des recherches déjà faites ce qui lui paraît indispensable; rejetant d'une manière systématique tout ce qui lui paraît superflu ou de curiosité pure. Aussi, après avoir fait du syllogisme une analyse sommaire, mais précise et rigoureuse; classé et défini les propositions et les termes qui le composent, énuméré les principales formes qu'il peut revêtir, s'attache-t-il en premier lieu et spécialement à l'examen du syllogisme simple et absolu dont le mécanisme est facile à comprendre. En effet, les propositions qui forment ce syllogisme ne renferment qu'un seul sujet et un seul attribut et sont affirmatives ou négatives, sans condition.

Et d'abord, comme tout syllogisme a pour but de bien mettre en relief le rapport qui existe entre deux termes, au moyen d'un terme intermédiaire, il est évident qu'il éclairera plus vivement l'esprit s'il nous offre le moyen terme entre les deux extrêmes qu'il relie. C'est ainsi qu'à cette formule :

Tout *animal* est vivant,
Or tout homme est *animal*,
Donc tout homme est vivant;

il faut préférer celle-ci :

Tout homme est *animal*,
Or tout *animal* est vivant,
Donc tout homme est vivant.

En effet, le moyen terme se trouvant de la sorte à la fin de la majeure et au commencement de la mineure, laisse entrevoir plus clairement le lien qui unit homme et vivant.

Comme cette forme parfaite ne se rencontre pas toujours, les logiciens ont distingué quatre figures de syllogismes, déterminées par la place qu'occupe le moyen terme dans les prémisses. Toutefois, ces distinctions ayant pour unique but de montrer le rapport qui existe entre les termes, il est plus simple, pense Gassendi, de ramener ces figures à deux : l'une « liée et conjointe »; l'autre « déliée et disjointe » ; la première, dont les termes se conviennent; la seconde, dont les termes se repoussent. La

1. Gassendi, t. I, p. 106.

conclusion des syllogismes de la première figure est toujours affirmative; celle des syllogismes de la seconde figure est toujours négative. Soit l'exemple précédent : Si homme est compris dans le genre animal; animal dans le genre vivant, homme est nécessairement compris dans le genre vivant : par conséquent, l'attribut vivant convient à homme. Supposons, au contraire, que les deux extrêmes soient homme et pierre, le moyen terme restant le même : homme convient bien à animal; mais animal et pierre se repoussent, donc l'attribut pierre ne peut convenir au sujet homme. — La force de ces conclusions découle de ces deux principes : « Ce qui est conjoint à quelque chose est aussi conjoint avec ce qui est conjoint à cette chose; ou encore : ce qui est dans le contenu est dans le contenant » et : « ce qui est conjoint à quelque chose est disjoint de ce dont cette chose est disjointe; ou bien : ce qui est exclu du contenu est exclu du contenant ».

De ce qui précède il résulte en outre que de deux prémisses négatives on ne peut rien conclure, car si le moyen ne convient à aucun des extrêmes, comment savoir si ces extrêmes se conviennent entre eux?

Si nous considérons maintenant non plus la qualité des propositions, mais leur quantité, nous pourrons distinguer dans chaque figure trois modes concluants : l'un général, l'autre particulier, l'autre mixte. Le mode est général lorsque les trois propositions du syllogisme sont générales; il est particulier, si elles sont particulières; mixte, si deux sont particulières et une seule générale. Il est à remarquer qu'il ne saurait y avoir de mode mixte composé de deux propositions générales et d'une proposition particulière, car de trois choses l'une : ou bien les deux prémisses sont générales et alors la conclusion l'est aussi nécessairement; ou bien l'une d'entre elles est générale, l'autre particulière, et la conclusion est nécessairement particulière en vertu de cette règle : *Conclusio semper sequitur debiliorem partem*. Enfin admettons que les deux prémisses soient particulières : dans ce cas, non seulement la conclusion ne saurait être générale, mais il n'y a pas de conclusion du tout, car de deux prémisses particulières on ne peut rien conclure, non plus que de deux prémisses négatives. Il faut que le moyen terme soit pris au moins une fois universellement. Nous aurons donc trois modes

concluants pour la première figure et trois modes concluants pour la seconde. Comme contre-épreuve et justification de cette théorie simplifiée, Gassendi expose celle d'Aristote et s'efforce de prouver comment les vingt et un modes concluants qu'énumèrent ses disciples se ramènent, en définitive, aux six dont nous venons de parler.

Bien que nous nous soyons exclusivement occupés jusqu'ici du syllogisme simple et absolu, l'explication générale que nous en avons tirée s'applique également à tous les autres syllogismes possibles. L'*enthymème*, n'étant qu'un syllogisme abrégé, appartient évidemment à la première ou à la seconde figure, suivant qu'il est affirmatif ou négatif. La *gradation*, au contraire, qui se compose d'une série de propositions affirmatives enchaînées de telle sorte que l'attribut de la première devient sujet de la seconde, l'attribut de la seconde sujet de la troisième et ainsi de suite, appartient toujours à la première figure. L'induction formelle qui consiste à affirmer du tout ce qu'on a affirmé de chacune de ses parties tient à la fois de l'enthymème et de la gradation : de l'enthymème en ce qu'elle sous-entend une proposition; de la gradation, en ce qu'elle se compose d'une série de propositions en quelque sorte collatérales. Par exemple : Tous les animaux qui marchent, tous ceux qui volent, tous ceux qui nagent vivent; sont également vivants les reptiles et les zoophytes; donc tout animal vit. La proposition sous-entendue ici est : Tout animal ou marche, ou vole, ou nage; ou est reptile, ou est zoophyte. Ce raisonnement se range également dans la première ou dans la seconde figure, puisqu'il peut conclure affirmativement ou négativement. On pourrait faire les mêmes remarques à propos des syllogismes analogiques, hypothétiques ou disjonctifs.

Après avoir ainsi étudié le syllogisme en lui-même, au point de vue de son mécanisme et de son fonctionnement régulier, si nous le considérons au point de vue des garanties qu'il présente comme instrument de connaissance, en tant qu'il correspond ou non à la réalité même des choses, nous voyons qu'il peut être appelé, suivant les cas : vrai, faux, vraisemblable ou persuasif.

Est vrai, démonstratif et scientifique celui dont les prémisses sont nécessaires et évidemment vraies.

Est faux, au contraire, celui dont les prémisses sont fausses, bien que la conclusion en soit régulièrement tirée.

Est vraisemblable, enfin, ou probable, celui dont les prémisses sont simplement vraisemblables et contingentes.

La principale difficulté que présente le syllogisme réside dans la découverte du moyen terme. Or cette découverte est facilitée par l'étude des différents lieux que Gassendi a recommandée déjà en parlant des propositions. Plus nous serons prompts à apercevoir les intermédiaires qui relient les termes dont les rapports au premier abord nous échappent, plus nous serons habiles à raisonner. C'est à l'examen des règles qui peuvent développer en nous cette habileté qu'est consacrée la quatrième partie de la logique qui traite de la méthode.

VI. — La méthode, d'une manière générale, est la direction qu'on imprime à ses pensées de manière à *voir* et à *découvrir* vite; à *juger* sûrement et à *disposer* le mieux possible ses idées et ses jugements; de telle sorte qu'on peut distinguer trois méthodes différentes : l'une d'invention, l'autre de jugement, la troisième de doctrine.

La méthode d'invention est peut-être celle qui exige de l'esprit le plus de souplesse et de pénétration. A la recherche des rapports cachés qui existent entre les choses et du moyen terme sans lequel tout raisonnement est impossible, l'esprit ressemble au limier qui ne laisse échapper aucun des indices qui peuvent lui faire découvrir le gibier. Or il peut procéder pour atteindre son but tantôt par *analyse* ou résolution ; tantôt par composition ou *synthèse*. Nous voulons savoir, par exemple, si l'homme est une substance? Procédons par analyse : nous décomposerons d'abord l'idée d'*homme* en ce qu'elle a de commun avec d'autres idées et en ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire que nous en rechercherons le genre et la différence spécifique, nous aurons alors : animal raisonnable. Décomposons de même l'idée d'*animal*, nous aurons : être vivant et sentant; celle d'être *vivant*, nous aurons : corps qui croît et se développe; celle de *corps*, nous arriverons aussitôt à celle de *substance*. La marche que nous avons suivie consiste bien, comme on le voit, dans une véritable décomposition, ou mieux dans une analyse ou une résolution d'un tout aux éléments simples qui le constituent.

La méthode synthétique consisterait, au contraire, à suivre une voie inverse, à partir, dans l'exemple précédent, de l'idée de

substance pour en arriver graduellement jusqu'à l'idée d'homme. Dans ce cas alors, nous n'analysons plus; nous reconstituons un tout à l'aide de ses éléments.

Il en est de même quand nous devons établir une généalogie et prouver, par exemple, que tel personnage descend de telle ou telle famille [1]. Nous pouvons partir de ce personnage pour remonter graduellement à son père, à son aïeul... etc., jusqu'à ce que nous ayons atteint l'ancêtre dont nous voulons prouver qu'il descend; ou bien partir de cet ancêtre pour revenir jusqu'à lui.

Ces quelques remarques nous font comprendre en quoi consistent l'analyse et la synthèse des géomètres. Raisonner analytiquement, c'est partir de la proposition à démontrer ou du problème à résoudre pour remonter jusqu'à un principe premier dont il dépend. Si ce principe est évidemment vrai et nécessaire, vraie et nécessaire est également la proposition qui nous occupe, puisqu'elle en est la conclusion logique. Inversement, elle est manifestement fausse, si le principe est faux. Raisonner synthétiquement, c'est, au contraire, partir de ce principe lui-même et en tirer toutes les conséquences, jusqu'à ce que nous en soyons arrivés à la question posée : question qui se trouve alors résolue soit affirmativement, soit négativement. Dans le premier cas, il y a bien réduction du composé au simple — partant analyse; — dans le second, passage du simple au composé, c'est-à-dire composition et synthèse.

La méthode de jugement comprend les règles qui nous apprennent à bien interpréter ou plutôt à bien apprécier les résultats de l'analyse et de la synthèse. Or, un excellent moyen de n'être dupe d'aucune illusion c'est de contrôler, lorsque la chose est possible, l'un par l'autre ces deux procédés et d'imiter, en cela, le mathématicien qui fait la preuve de l'addition par la soustraction; celle de la soustraction, par l'addition. Si nous avons séparé, afin de la mieux connaître, tous les rouages d'une horloge, réunissons de nouveau tous ces rouages; reconstituons avec eux l'horloge et nous saurons si notre premier travail a été exact.

Quant aux critériums auxquels nous devons ajouter foi, lorsqu'il nous faut porter un jugement, ils ne sauraient être autres

1. Voy. *Port-Royal*, 4e partie, chap. II.

que les sens et la raison, dont nous avons discuté la valeur. S'agit-il de faits d'expérience; de savoir, par exemple, si une chose sensible est ou n'est pas; les sens seuls peuvent nous renseigner. S'agit-il, au contraire, de faits qui échappent au sens et que le raisonnement seul nous révèle : c'est alors à la raison qu'il faut s'en rapporter.

Il peut arriver cependant que le témoignage des sens et celui de la raison parfois se contredisent : suivons, dans ce cas, le sage conseil d'Aristote et rapportons-nous-en de préférence à l'expérience. Les anciens prouvaient, par raisonnement, l'impossibilité des antipodes : que devient leur raisonnement après les constatations des voyageurs?

— Quand on a découvert la vérité, il reste à la transmettre aux autres. Or, qu'il s'agisse d'art ou de science, de pratique ou de théorie pure, la méthode d'enseignement ou de doctrine à suivre est toujours « de commencer par résolution et de continuer par composition ». — Ainsi, celui qui veut apprendre à d'autres l'art de construire, dira d'abord, à ceux qu'il instruit, de quelles parties se compose une maison; avec quels matériaux on la bâtit; d'où on tire ces matériaux,... après quoi seulement il montrera comment on les assemble. Le médecin enseigne également à ses élèves, avant toute autre chose, l'anatomie; leur fait connaître les différents organes du corps humain, leurs fonctions, puis les propriétés des plantes, etc., et il ne les instruit dans l'art de la médecine proprement dit que lorsqu'ils ont reçu cet enseignement préalable. On peut en dire autant du physicien, du chimiste, du logicien, du géomètre.

A cette règle générale, Gassendi en ajoute plusieurs autres qu'il suffit de citer pour en faire apprécier l'importance :

La première est d'exposer le sujet dont on s'occupe aussi clairement que possible, d'éviter les mots ambigus, les phrases embarrassées et de donner des définitions précises.

La seconde « est de faire une belle et convenable partition de toutes les choses dont on aura à traiter; de prendre bien soin, dans la distribution des membres et dans le discours qu'on en fait, que les choses générales soient mises généralement et en premier lieu ».

La troisième est d'écarter toute digression inutile et de n'omettre aucun point essentiel.

La quatrième « est de commencer toujours par les choses les plus communes, en poursuivant par celles qui sont les plus nécessaires, pour entendre ce qui doit suivre ».

La cinquième, enfin, « d'accommoder toute l'économie de son traité à la portée de celui qui apprend et à la nature du sujet ».

Ces règles que formule ici Gassendi, il les avait le premier mises en pratique : de là les brillants succès qu'il obtint, comme professeur, auprès de ses élèves et dont tous ses historiens — même ses ennemis — nous ont conservé le souvenir.

LIVRE II

PHYSIQUE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

DE L'ESPACE ET DU TEMPS

I. De l'espace : 1° ses caractères; 2° sa nature : il n'est ni une substance, ni le mode d'une substance, ni une simple conception ; 3° du lieu ; 4° objection : L'espace ainsi conçu ne limite-t-il pas la puissance de Dieu? — II. Du temps : 1° ses caractères; 2° ses rapports avec l'espace; 3° sa nature ; 4° mesure du temps. — III. De l'Immensité et de l'Eternité.

I. — Dès que nous abordons la physique, qui a pour objet l'étude de la nature, et que nous cherchons à nous représenter l'Univers, il nous apparaît aussitôt comme situé dans un immense espace qui l'enveloppe de toutes parts et en dehors duquel rien ne saurait exister. Cet espace, qui est pour nous comme le lieu général de tous les corps réels et possibles, nous le concevons avec des caractères précis que Gassendi énumère et qui nous permettent de le distinguer nettement de tout ce qui n'est pas lui et d'en déterminer la nature.

Et d'abord, nous le concevons comme *nécessaire :* supposons un instant, par la pensée, quelque chimérique que soit cette hypothèse, que le monde n'ait été créé que d'hier et qu'il doive cesser d'exister demain; avant lui, comme après lui, l'espace

La [illegible]
plus [illegible] ce qui peut
com[illegible]
La [illegible] comme
traité [illegible] éloigné
Les [illegible] le recule
mou[illegible] jamais.
profo[illegible] qu'il a son centre
mêm[illegible]

[illegible] Ce qui se
[illegible] succes-
[illegible] de posi-
[illegible] emporté
[illegible] qui étaient
[illegible] loin de les
[illegible]

[illegible] dans le sens
[illegible] à l'en-
[illegible] corps, sont
[illegible] ce sens qu'il
[illegible] pénétrer
[illegible] d'ailleurs corps

[illegible] comme
[illegible] comme

[illegible] en effet,
[illegible] lieu, c'est-à-
[illegible] confond donc
[illegible] même nature

[illegible]

qu'elle, puisqu'elle l'occupe et le pénètre, elle qui est impénétrable. En outre, toutes les substances, hormis Dieu, sont conçues comme périssables et l'espace est nécessaire.

Il n'est pas davantage le *mode d'une substance*, car l'existence de tout mode est subordonnée à l'existence de l'être modifié; lui ne dépend de rien et il est la condition de tout.

Bernier[1], qui parfois commente, en même temps qu'il l'expose, la doctrine de Gassendi, fait ici remarquer, en s'appuyant sur les considérations qui précèdent, combien est fausse l'opinion des philosophes qui confondent l'espace avec l'étendue corporelle : celle-ci est limitée, il est infini; l'étendue est impénétrable, l'espace peut être occupé; elle est soumise à toutes les vicissitudes des corps, tandis que nul changement ne peut l'atteindre. — On objecte, il est vrai, que toute autre étendue que l'étendue corporelle, c'est-à-dire que tout espace vide est inconcevable, mais l'exagération est manifeste. On peut accorder que le vide, de même que les ténèbres, ne se conçoit pas positivement; mais il faut reconnaître — et la remarque est de Gassendi — qu'il se conçoit d'une manière en quelque sorte négative, par la négation du plein, comme les ténèbres, par la négation de la lumière.

Ajoutons que l'espace n'est pas davantage une simple *conception*, une simple *fiction* de l'esprit analogue aux chimères que l'imagination crée, car celles-ci disparaissent avec nous, n'existent qu'autant que nous les pensons, tandis qu'il reste toujours comme condition d'existence de tous les autres êtres[2].

Mais alors si l'espace n'est ni une substance, ni le mode d'une substance, ni une simple idée, qu'est-il donc? — Non sans doute le pur néant, mais bien quelque chose de réel; toutefois, suivant l'expression de Sénèque : « une chose à sa manière ». Ce qui le caractérise, outre les attributs métaphysiques que nous lui

1. Bernier, 2e édit, t. II, p. 9. — Voir également Gassendi, t. I, p. 257, et t. III, 374 et sq. Comme la plupart des passages que nous citons ont été traduits par Bernier, nous aurons recours le plus souvent à cette traduction, qui est rarement élégante, mais presque toujours exacte.

2. « Cum ex deductis constet posse quidem ea spatia dici nihil corporeum, seu quale substantia, aut accidens est, sed non nihil incorporeum ac specialis sui generis : constat quoque esse ea posse, etsi intellectus non cogitet, ac non quemadmodum chimæram merum esse opus imaginationis. » (I, 189.)

avons reconnus, c'est l'absence des attributs positifs qui appartiennent aux autres réalités. Il ne peut, en effet, ni agir ni pâtir et il possède cette propriété singulière de pouvoir être occupé et, comme nous l'avons remarqué déjà, pénétré en quelque sorte par toutes choses : il est donc avant tout « une capacité de recevoir les êtres ». — L'ancienne division des philosophes qui, sur la foi d'Aristote, rangeaient toutes choses en deux catégories : celle de l'être et celle de l'accident (*entia atque accidentia*), comme si en dehors de ces catégories il ne pouvait rien y avoir, doit donc être repoussée ou plutôt complétée; il faut dire, pour être exact : « L'être comprend la substance et l'accident, l'espace où l'un et l'autre sont situés et — comme nous le verrons tout à l'heure — le temps où ils durent [1]. »

Tous les problèmes qu'on a soulevés à propos du *lieu* sont désormais faciles à résoudre. Nous ne dirons plus avec Aristote : « Le lieu est la surface première du corps environnant [2] », mais bien d'une manière plus claire et plus simple : « C'est une partie déterminée de l'espace, occupée par un corps. » Ainsi, nous comprenons pourquoi les corps sont dits changer de lieu, pourquoi le lieu est dit immobile, égal ou commensurable à tel corps. Il ne fait point partie de l'objet lui-même, n'est point l'un de ses attributs, il est tout simplement la portion de l'étendue qu'il occupe.

Tout en défendant cette théorie, Gassendi n'ignore pas les difficultés qu'elle soulève. — Admettre ainsi des espaces incréés et indépendants, n'est-ce pas limiter la puissance de Dieu, reconnaître que sa puissance, son existence même sont soumises à des conditions dont il ne peut s'affranchir? Cette objection est précisément celle qu'invoquera Leibniz contre l'opinion que Gassendi défend. — Gassendi cependant ne la juge que spécieuse : il constate d'abord que sa théorie a été soutenue par des théologiens célèbres : elle est donc inattaquable au point de vue de l'orthodoxie; il établit ensuite qu'elle est non moins admissible, au point de vue de la raison. Il suffit de remarquer, nous dit-il, que l'espace n'est point, à proprement parler, quelque

1. Gassendi, t. I, p. 182.
2. *Id.*, p. 216.

chose de positif et que nous n'entendons par ce mot rien autre chose que ces espaces appelés imaginaires par les géomètres et qui cependant ne sont pas de simples fictions. L'espace ne limiterait la puissance de Dieu que si, étant incréé et indépendant, il était en même temps capable d'agir et d'entraver son action. Or, tout autre, nous l'avons vu, est sa nature. — La réponse est-elle suffisante? Bornons-nous à rappeler que ni Clarke ni Leibniz, qui ont longuement agité le même problème, ne l'ont ainsi jugée [1].

Il est une autre objection plus grave que Gassendi n'a point prévue, c'est l'objection que fera Kant plus tard et qu'on a si souvent reproduite depuis. Cette impossibilité où nous sommes de concevoir les choses indépendamment de l'espace, d'anéantir par la pensée cette représentation, ce cadre où nous situons tous les objets, suffit-elle à justifier notre croyance à sa réalité objective? De ce que nous pouvons concevoir comme non existant l'univers entier, tandis que nous ne pouvons détruire ainsi, même mentalement, le contenant immense où il se trouve, Gassendi conclut que ce contenant existe; mais raisonner de la sorte n'est-ce pas affirmer *a priori*, sans raison suffisante, que les lois de la pensée sont en même temps les lois des choses? Qui nous assure que nous ne sommes pas dupes d'une illusion? — Même sous cette forme, cette théorie, qui fait de l'espace une simple loi de l'esprit, eût probablement trouvé peu de faveur auprès de Gassendi; quant à la réponse qu'il eût pu faire, peut-être nous sera-t-il possible de la pressentir lorsque nous étudierons l'explication qu'il propose de l'origine des idées et des premiers principes [2].

II. — L'espace nous aide à comprendre le temps [3]. Ce sont là deux notions voisines dont la plupart des caractères sont communs. Le temps est, en effet, aux choses durables et successives, ce que l'espace est aux choses étendues. Non plus qu'à l'espace, on ne saurait au temps attribuer de limites; avant que le monde ait été créé, comme après son anéantissement, le temps était et restera toujours uniforme dans sa marche ininterrompue.

1. Controverse de Leibniz et de Clarke.
2. Voir Physique, 2e partie, ch. IV, p. 168 et sq.
3. Gassendi, t. I, p. 220 et suiv.

Pour les mêmes raisons que l'espace, il est encore nécessaire, incréé, indépendant, incorporel. — De même que tout moment du temps est dans tous les lieux, de même tous les lieux sont dans le même temps; qu'il y ait ou non quelque chose, l'un et l'autre existent; que les substances qu'ils contiennent se modifient ou non, ils restent inaltérables. C'est pourquoi après avoir défini l'espace « une étendue incorporelle et immobile », on pourrait définir le temps « une étendue incorporelle qui coule ». Il en est de lui comme d'un fleuve dont les flots sans interruption se succèdent, ou mieux encore, comme d'une flamme dont la lumière est continue, bien que les étincelles qui la composent soient sans cesse renouvelées. L'instant présent n'est pas le même que l'instant passé, et pourtant ils sont enchaînés entre eux de telle sorte qu'aucun vide ne les sépare.

Nous pouvons donc redire au sujet du temps et de sa nature propre ce que nous avons dit déjà au sujet de l'espace : c'est qu'il n'est ni une substance, ni le mode d'une substance, ni une simple conception de l'esprit. — Il n'est point une substance, car il ne peut ni agir, ni pâtir. « C'est une erreur vulgaire et poétique que cet adage : Le temps rongeur des choses : *Tempus edax rerum*. Le temps ne ronge rien; ce sont les causes physiques qui, dans un temps ou dans un autre, détériorent et détruisent[1]. » — Il n'est pas un attribut, car l'attribut dépend de la substance et lui ne dépend de rien. — Enfin, il n'est pas une simple représentation (νόημα οὐδὲ ὑπόστασις), sans réalité objective, comme le pensait Épicure, l'univers continuant à durer dans le temps, lors même que toute pensée serait anéantie. Le considérer, ainsi d'ailleurs, serait faire violence au langage et à l'opinion commune : quand nous disons, par exemple, qu'une chose est de longue ou de courte durée, n'est-il pas évident que nous la comparons non au temps mental, mais bien au temps objectif et réel. — Qu'est-ce donc que le temps? une réalité comme l'espace, « une chose à sa manière », qu'on ne saurait, bien qu'on la nomme imaginaire, identifier avec le néant. — On objecte que le temps ne peut rien être, car il se compose de l'instant qui est insaisissable, du passé qui n'est plus et du futur qui n'est pas encore; mais autant vaudrait

1. Gass., I, p. 228.

soutenir que la flamme n'existe pas, car les étincelles qui la formaient précédemment ne sont plus, celles qui la forment actuellement s'évanouissent et celles qui la doivent former ne sont pas encore. On confond ici le mode d'existence de choses successives avec le mode d'existence des choses étendues et l'on admet, sans motif, que celui-ci seul est possible [1].

Ce qu'il faut reconnaître toutefois, c'est que nous ne pouvons nous représenter le temps qu'à l'occasion des choses corporelles, et le mesurer que par le mouvement des choses successives et durables. Entre les diverses successions que nous révèlent les sens, nous choisissons celles qui paraissaient les plus régulières et ce sont elles qui nous servent à diviser le temps et à en apprécier la longueur. Ainsi s'explique qu'on ait pris comme unité de mesure la révolution des astres et notamment celle du soleil; le retour et le départ des saisons. Le ciel est pour nous comme une immense horloge dont les indications précises nous servent de points de repère et nous guident. Que l'esprit, un instant, reste inattentif à ces mouvements qui se succèdent ou que ces mouvements lui échappent, comme il arrive dans un profond sommeil, le temps, pour nous, aussitôt disparaît; mais, quand la réflexion revient, nous n'hésitons pas à affirmer qu'il n'en a pas moins continué son cours, indifférent à nos manières d'être et à l'idée que nous nous en faisons [2].

III. — De l'espace et du temps on distingue ordinairement l'Immensité et l'Eternité, qu'on peut concevoir de deux manières différentes : ou bien l'Immensité et l'Eternité désignent simplement le temps et l'espace eux-mêmes, en tant qu'ils n'ont aucune limite, par opposition au temps et à l'espace limités que nous percevons; dans ce cas, elles se trouvent expliquées

1. Gass., I, p. 223.

2. Revenant sur cette explication dans son chapitre « de la Phantaisie », Gassendi remarque de nouveau que c'est grâce à l'attention que nous accordons aux choses, que nous pouvons mesurer le temps (t. II, p. 420). Plus notre attention est vive, plus est nette la conscience de notre activité et des modifications qu'elle subit, plus alors le temps nous paraît long; au contraire, il nous paraît d'autant plus court que notre activité se déroule plus librement et plus indépendamment de nous. Cette explication qu'indique Gassendi à plusieurs reprises, mais en quelques mots seulement, a été longuement développée par M. Lazarus dans la monographie qu'il a consacrée à la notion de temps. (Voir *Revue philosophique,* VI.)

par tout ce qui précède; ou bien elles désignent, ce qui est plus fréquent, deux des aspects sous lesquels nous pouvons considérer Dieu. Dire alors que Dieu est immense, c'est dire qu'il est en même temps dans toutes les parties de l'espace; qu'il y est tout entier, avec toutes ses perfections; — dire qu'il est éternel, c'est dire que le passé et l'avenir lui sont actuellement connus. Ayant la plénitude de la science, son regard embrasse à la fois distinctement toute la série des événements successifs, non point comme se produisant ensemble, mais dans l'ordre même où ils doivent se produire. En d'autres termes, dire que Dieu est éternel, c'est affirmer, en se plaçant à un nouveau point de vue, son immutabilité. L'Immensité et l'Eternité sont donc des attributs de Dieu, comme la durée et l'étendue sont des attributs des corps. C'est dans ce sens que Platon semble les concevoir; c'est dans ce sens qu'on peut avec Boèce les définir : la possession d'une vie sans limites [1] : *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* [2].

1. T. I, p. 224.
2. Cette théorie de Gassendi sur l'espace et le temps, trop méconnue de nos jours, attira de bonne heure l'attention des philosophes et notamment celle de Newton. « Newton, nous rapporte Voltaire, a dit plusieurs fois à des Français qu'il regardait Gassendi comme un esprit très juste et très sage, et qu'il se faisait gloire d'être de son avis dans toutes les choses dont on vient de parler : l'*espace*, la *durée*, les atomes. » (*Éléments de la ph. de Newton* ch. II.; cité par de Camburat, *Abrégé de la vie et des écrits de Gassendi*, p. 9.) — A. Garnier, passant en revue les différentes théories proposées sur le temps et l'espace, ne croit pouvoir mieux faire que de renvoyer à l'étude de Gassendi.

CHAPITRE II

DE LA MATIÈRE [1]

I. Sens général qu'on attache à ce mot. Nature de la matière : ce qu'elle n'est pas. — II. Ce qu'elle est : théorie des atomes; leurs propriétés : 1° ils sont ingénérables et incorruptibles; 2° solides et insécables; 3° objection et réponse. — III. Du nombre et de la forme des atomes. — IV. Du mouvement. — V. Du vide.

I. — L'espace et le temps forment le cadre des choses, mais ces choses que sont-elles en elles-mêmes et quelle en est la cause? Tel est le nouveau problème qui naturellement se présente et qu'étudie longuement Gassendi.

Au premier abord, nous dit-il, les choses nous apparaissent comme un vaste ensemble de corps de toutes sortes, doués de propriétés diverses et composés d'éléments différents. Soumises au changement, elles modifient sans cesse leur aspect et nous offrent ainsi un spectacle toujours varié. Néanmoins, sous cette incessante mobilité, il doit y avoir quelque chose de permanent et de fixe, car *rien ne peut venir de rien et rien ne peut se perdre dans le néant*. Ce quelque chose nous l'appelons matière. — La plante qui grandit ne crée pas ce dont elle est faite; les matériaux qui la composent elle les emprunte au sol qui la retient et la nourrit; lorsque plus tard elle meurt et que ses parties se désagrègent et se corrompent, elle ne fait que rendre à la matière ce qu'elle lui avait emprunté. « La matière est donc la matrice commune d'où sortent tous les corps, où tous retournent et se reforment. » Les générations nouvelles s'alimentent des géné-

1. Gassendi, t. I, p. 229 et sq.

rations disparues et disparaissent à leur tour pour entretenir la vie au sein de la nature, de telle sorte que la matière peut être considérée comme étant de quantité toujours constante.

Ce sont là, toutefois, considérations fort générales, et dès que nous voulons nous faire de la matière une idée plus nette et plus précise, nous nous trouvons en présence des difficultés les plus sérieuses; aussi, le plus sûr moyen de nous approcher de la vérité sera-t-il, peut-être, de procéder d'une manière indirecte et, avant de rechercher ce qu'est la matière, de nous demander ce qu'elle n'est pas. C'est là, d'ailleurs, comme nous l'avons remarqué déjà, un procédé cher à Gassendi, qui lui permet de passer en revue les différentes opinions des philosophes, d'en examiner la valeur et d'en tirer profit.

Or, toutes les hypothèses qu'on peut faire sur la matière peuvent, suivant la juste remarque d'Aristote, se diviser en deux grandes classes : d'une part, celles qui considèrent le principe matériel comme simple et unique; d'autre part, celles qui le considèrent comme multiple [1].

Examinons d'abord les premières. Du moment où l'on admet que le principe matériel est un, il n'y a que deux manières de le concevoir : ou bien comme une substance particulière, ou bien comme quelque chose de purement indéterminé.

Suivant la plupart des philosophes Ioniens qui s'en tiennent à la première de ces deux conceptions, la matière serait identique à l'eau, à l'air ou au feu; elle consisterait, par conséquent, dans une substance unique qui, en se modifiant et en évoluant, deviendrait successivement toutes choses. Mais que peut valoir une hypothèse qui fait ainsi violence aux sens et à la raison ? Aux sens, qui nous disent que l'eau est autre que le feu et qu'ils ont l'un et l'autre les mêmes titres à être acceptés comme premiers principes; à la raison, qui nous dit qu'un élément unique, le feu, par exemple, ne peut rien engendrer s'il ne s'unit à autre chose. Or, à quoi s'unirait-il? Ce ne peut être qu'à du feu, par hypothèse; mais du feu ajouté à du feu ne donnera jamais que du feu. La prétendue transmutation des corps est une supposition gratuite que rien n'autorise et ne justifie [2].

1. Gassendi, t. I, p. 234.
2. Gass , I, p. 239 et sq.

Mais, ne pourrions-nous pas admettre que la matière est quelque chose de purement indéterminé, sans qualité et sans forme, incapable de rien par soi-même, mais capable de revêtir les formes les plus diverses et les qualités les plus variées sous l'action d'une force informante? Bien qu'elle ait trouvé les plus illustres défenseurs, cette nouvelle explication n'en est pas moins fort difficile à comprendre, car que peut être cet élément absolument indéterminé, sinon un pur néant? S'il n'est ni résistant, ni figuré, on peut tout au plus l'assimiler à l'espace dont nous avons cependant admis l'existence; mais de l'espace vide, on ne peut rien tirer; il n'entre comme élément constitutif dans aucun composé; il n'en est que la condition extérieure : or, si la matière est purement indéterminée ou bien encore « une simple privation », jamais elle ne pourra engendrer, quelle que soit la cause qui la modifie, aucune réalité positive et concrète. Si quelque réalité cependant est produite, elle doit être attribuée à la cause seule, et alors le terme de matière n'est plus qu'un terme creux, inutilement conservé [1].

Nous sommes donc logiquement conduits à reconnaître que le principe matériel est multiple. Seulement, dans ce cas encore, plusieurs suppositions sont possibles.

Suivant une opinion très répandue, quatre éléments, l'eau, l'air, le feu et la terre constitueraient à eux seuls la matière tout entière et de leur mélange se formeraient tous les corps. Gassendi ne pense pas que cette hypothèse soit plus plausible que les précédentes. Comment, nous dit-il, avec ce peu d'éléments former la multitude infinie des choses? Avec une substance unique on ne peut former qu'une chose ou du moins une seule classe de choses homogènes; avec deux substances, on en peut former deux seulement; avec trois, six; avec quatre, vingt-quatre... et ainsi de suite; étant donné la variété de l'univers on est naturellement conduit à reconnaître que les éléments premiers doivent être en quantité innombrable. Ce sont les mêmes raisons qui le portent à combattre la théorie des chimistes de son temps qui faisaient tout dériver du sel, du soufre, du mercure, de la terre....., c'est-à-dire d'un nombre d'éléments fort restreint [2].

1. Gass., t. I, p. 247.
2. *Id.*, I, 239, 240.

Il est une dernière hypothèse que Gassendi tient à écarter avant d'étudier la théorie qu'il préfère, c'est celle des philosophes qui dotent la matière non seulement des *qualités premières*, telles que la chaleur, l'humidité, la sécheresse, qu'on attribue d'ordinaire à tous les éléments, mais encore des *qualités dites secondes* dont les sens nous révèlent l'existence, telles que l'odeur, la saveur ou le son [1]. On croit, dit Gassendi, trouver la justification de cette hypothèse dans ce principe : qu'il doit y avoir dans les composants tout ce qu'il y a dans les composés et que « le semblable naît toujours du semblable » ; mais n'est-il pas absurde d'attribuer aux éléments constitutifs des êtres le rire ou les larmes, sous le prétexte spécieux que l'homme peut rire ou pleurer? Nous montrerons bientôt d'ailleurs à quoi se réduisent les qualités secondes, voire la plupart des qualités dites premières dont nous parons si libéralement la nature [2].

II. — Beaucoup plus logique est l'atomisme que défend Démocrite et qu'ont repris et complété Épicure et Lucrèce [3].

Pour bien nous rendre compte de l'explication que ces philosophes donnent de la matière et de l'idée qu'on peut s'en faire après eux, supposons que tous les corps que nous apercevons dans l'espace soient réduits en une poussière infinitésimale, « plus ténue encore que celle dont nous voyons les tourbillons dans l'air, lorsqu'un rayon de soleil se glisse entre les branches d'un arbre » ; ces éléments sont précisément la matière de tous les corps et on les appelle *atomes*. Il en est d'eux comme des lettres de l'alphabet : de même qu'avec ces lettres nous formons tous les mots d'une langue et par suite les poèmes les plus variés, de même avec les atomes se forment, par des combinaisons innombrables, tous les objets qui composent l'univers. En étudier les propriétés, c'est donc en même temps étudier les propriétés de la matière.

Bien que, par leur extrême petitesse, les atomes se dérobent à tous nos efforts pour en saisir la vraie nature et la vraie forme; bien que nos sens, même secondés par les instruments merveilleux que la science a découverts, ne puissent directement les aper-

1. Gassendi, I, 241.
2. Voy. ch. IV, p. 81 et sq.
3. Gass., t. I, 256 et sq.

cevoir, nous pouvons cependant, par le raisonnement, déterminer leurs principaux caractères. — Et d'abord, s'il est vrai que de rien la nature ne fait rien; s'il est vrai qu'elle ne réduit aucune chose au néant, il faut de toute nécessité qu'il existe des éléments premiers que rien ne puisse détruire [1]. Les atomes nous apparaissent ainsi en premier lieu comme *ingénérables* et *incorruptibles*.

Nous pouvons ajouter que leur seconde propriété fondamentale est la *solidité*. Admettons qu'ils ne soient ni impénétrables, ni résistants, et nous ne comprenons plus que les corps qu'ils composent puissent agir et pâtir, se modifier les uns les autres et nous modifier nous-mêmes. Si la pierre résiste à ma main qui la presse; si l'air soutient la colonne de liquide qui s'élève dans le vide; si le vent courbe et brise les branches des plus grands arbres, c'est que les atomes qui les constituent sont eux-mêmes résistants et solides. Ce n'est donc pas, ce ne peut pas être dans l'étendue, comme le veut Descartes [2], que réside leur essence propre : l'étendue dépouillée de toute solidité n'est plus qu'une étendue abstraite, incapable de rien produire. On objecte que l'air et l'eau sont fluides et qu'on ne saurait, par conséquent, leur attribuer et attribuer à leurs éléments la même solidité qu'au bois ou à la pierre; mais il suffit, pour réfuter cette objection, de remarquer que la différence, dans ces cas, s'explique très bien par les espaces vides qui séparent les molécules des corps, espaces qui sont plus ou moins considérables et rendent ainsi le changement de forme plus ou moins facile.

En troisième lieu, les atomes, comme l'indique l'étymologie même du nom qu'on leur donne, sont *insécables*. Mais insécable ne signifie pas sans grandeur. Il n'en est pas de l'atome comme du point géométrique [3] : il faut le concevoir, au contraire, comme un corps très ténu, de dimensions extrêmement petites, mais d'une grandeur réelle, de telle sorte que l'étendue des corps composés ne soit autre chose que l'étendue même des atomes réunis. Insécable signifie simplement qui ne peut être divisé ou rompu et cela parce que l'atome est solide, c'est-à-dire plein, impénétrable et sans vide.

1. Gass., I, 259.
2. *Id.*, I, 257 et sq.; III, 374 et sq.
3. *Id.*, I, 263.

Contre cette conception des atomes s'élèvent tous les défenseurs de la divisibilité à l'infini. — Si les atomes sont étendus, disent-ils, pour nous en tenir à leurs objections principales, il est toujours possible, sinon en fait, du moins par la pensée, de les diviser, de supposer séparées des parties qui sont à droite, les parties qui sont à gauche; brisés, leurs angles, lorsqu'ils sont rameux; leur courbure, quand ils sont sphériques. Aussi loin que, dans cette voie, s'avance notre imagination, elle sent que son pouvoir reste toujours le même et que le dernier élément obtenu pour les divisions précédentes se prête encore à des divisions nouvelles. On sait quelle brillante fortune a, dans l'histoire de la philosophie, cette objection que souvent on reproduit : Gassendi [1], cependant, croit qu'elle repose sur une simple illusion de notre imagination et que rien ne nous autorise à affirmer que la nature se conforme exactement à l'image que nous nous faisons d'elle.

Au reste, dit Gassendi, l'hypothèse de la divisibilité à l'infini est incompréhensible en elle-même et elle rend inexplicables les phénomènes qui se produisent dans la nature.

Elle est incompréhensible [2], car peut-on admettre, sans contradiction, que tous les corps dont les sens nous révèlent l'existence soient finis et bornés et que pourtant ils contiennent des éléments en nombre infini ? Nous devrions admettre alors, comme le remarque Lucrèce, qu'il y a autant de parties dans un grain de sable que dans une montagne, ou encore dans l'aile d'un ciron que dans le corps d'un homme, c'est-à-dire que nous devrions admettre l'absurde. Alléguera-t-on « que ces atomes ou parties constitutives des corps sont simplement infinies *en puissance*, quand, en réalité, elles sont finies *en acte* » ? Pure défaite, car si on réserve le nom de parties à celles qui sont réellement divisées : dans un corps non divisé, il n'y aura pas de parties; si, au contraire, on applique ce mot à toutes les parties possibles, par suite de divisions mentalement possibles, leur nombre sera réellement infini et nous retombons dans toutes les difficultés précédentes. — Dira-t-on, avec Descartes, prenant en quelque sorte un moyen terme, « que ces parties sont simple-

1. Gass., 263, 264.
2. *Id.*, I, 262, 263.

ment en nombre *indéfini* »? Réponse plus insuffisante encore, car l'indéfini n'est pas plus un moyen terme entre fini et infini, que le barbarisme *indépair* n'en est un entre pair et impair. Une grandeur indéfinie est toujours, en effet, une grandeur finie, mais une grandeur que l'on considère non en tant qu'elle est telle ou telle à un moment donné, mais bien en tant qu'elle peut être sans cesse agrandie ou diminuée. Enfin, la raison nous dit, contrairement au témoignage de l'imagination, que dans cette division des choses, dans cette régression ininterrompue vers l'infinie petitesse, il y a un terme où l'on doit s'arrêter : ἀνάγκη στῆναι, comme le remarquait Aristote.

De plus, cette hypothèse, ajoute Gassendi, rend inexplicables les phénomènes de la nature [1]. Suivant la juste observation de Lucrèce, s'il n'y a pas d'atomes solides et résistants, partant insécables et indivisibles, comment expliquer la résistance des corps, comment expliquer surtout l'ordre et la régularité qui président à leur formation? S'il n'y avait pas des éléments fixes, immuables, nous ne verrions pas, pendant tant de siècles, les mêmes êtres reparaître avec les mêmes caractères, les mêmes qualités, les mêmes mœurs. Cette immutabilité dans les propriétés générales des êtres qui se succèdent, suppose l'immutabilité des matériaux qui les composent. — Mais les composés sont divisibles; logiquement ne devons-nous pas supposer que les composants le sont aussi? — Évidemment non, car nous ne saurions, sans paralogisme, juger absolument par les choses visibles celles qui ne le sont pas. De ce que nous ne percevons que des choses complexes et décomposables, il ne suit nullement que leurs éléments soient aussi complexes et divisibles. Toute la difficulté vient ici de ce qu'on se représente les atomes comme des agrégats ordinaires, formés par simple juxtaposition. Si ces agrégats sont divisibles, c'est que, en eux, la continuité n'est qu'apparente : ils contiennent toujours quelque vide et leur homogénéité n'est qu'imparfaite; mais si, au contraire, l'atome est une seule et unique *entité*, entièrement continue, il n'en est plus de même. D'où vient que certains corps sont plus aisément brisés et rompus que d'autres : le bois que la pierre, par exemple; la pierre que le diamant? De ce que la continuité

1. Gass., I, 260, 261.

des uns est plus grande que celle des autres; de ce que les vides sont plus nombreux chez ceux-là; moins nombreux chez ceux-ci. Admettons que tout vide disparaisse à un moment donné, comme il arrive, croyons-nous, pour les atomes, la solidité alors est absolue et l'atome échappe à toute corruption et à toute dissolution. Quant aux objections qu'on tire contre l'indivisibilité des atomes, de considérations purement mathématiques [1], nous devons les écarter *a priori*, car on ne saurait conclure, non plus, de l'abstrait au concret. On peut admetrre que l'unité est divisible théoriquement en un nombre infini de parties : la progression suivante 1, 1/2, 1/4, 1/8, n'a pas de limites; entre 1 et 0 le nombre des parties peut par conséquent être dit infini; mais ici nous sommes dans le domaine pur de l'imagination et du possible, non dans celui de la raison et du réel. Pour montrer l'impossibilité d'une assimilation complète entre les mathématiques et la physique, bornons-nous à rappeler que la ligne et le point en géométrie n'ont aucune épaisseur; que deux lignes droites qui se coupent se confondent en un même point inétendu; que les surfaces sont considérées comme absolument unies; les cercles comme ayant tous leurs points à égale distance de leur centre; or, rien de pareil ne se rencontre dans la réalité. Deux unités concrètes ne peuvent se confondre, mais simplement se superposer; toutes les lignes ont une certaine épaisseur; toutes les surfaces et circonférences, quelques défauts. N'oublions donc pas « que c'est avec des principes réels et concrets que l'univers a été formé, non avec des principes imaginaires ».

III. — Lorsque nous voulons maintenant nous représenter les atomes d'une manière plus précise, la difficulté devient d'autant plus grande que nos sens sont plus impuissants à nous renseigner. Toutefois, dès que nous avons admis que ces atomes ne sont pas de simples points mathématiques sans étendue, si nous voulons avoir quelque idée de leurs dimensions, songeons à ces infiniment petits que le microscope nous a révélés et à la délicatesse extrême de leurs organes [2]. Dans un ciron, qui n'est pour l'œil nu qu'un point imperceptible, nous découvrons toutes les

1. Gass., I, 263 et sq.
2. *Id.*, I, 268.

parties essentielles à un être vivant. En lui se trouvent des veines et des artères et, dans ces veines et ces artères, du sang; des vaisseaux destinés à recevoir et à élaborer la nourriture; des fibres pour les relier entre eux... De quelle petitesse ne doivent pas être alors tous les atomes dont cet insecte est formé et que notre imagination elle-même a peine à concevoir? [1]

Quant à la forme qui leur est propre, elle doit être naturellement très variée, sans quoi nous ne pourrions rendre compte des différences qui existent entre les choses. Il n'y a pas deux feuilles du même arbre qui se ressemblent, deux gouttes d'eau absolument semblables. Or, ces différences ne doivent-elles pas provenir, en partie du moins, de la figure même des atomes qui les composent? — L'expérience nous fournit d'ailleurs de précieux indices [2]. Le simple fait de la cristallisation nous montre que les prismes solides qui se déposent, par exemple, à la surface d'un vase lorsque l'eau s'est vaporisée, présentent l'aspect de pyramides, d'étoiles, de cubes, etc...; il est donc présumable que ces prismes eux-mêmes sont composés de prismes plus petits, mais de forme analogue. Enfin le microscope, en nous faisant apercevoir de plus près les éléments des choses, nous fournit des indications précises qui viennent confirmer ces hypothèses. — Suivant Lucrèce, les formes des atomes seraient en nombre fini, mais le nombre des atomes lui-même serait infini, sous chaque figure. On peut admettre avec lui que la variété des formes est limitée. Il semble difficile, en effet, que l'atome ayant une certaine grandeur, puisse recevoir n'importe quelle forme, chacune d'elles exigeant une disposition spéciale des parties et celles-ci ne se prêtant qu'à un nombre déterminé de combinaisons possibles. — S'il pense, en outre, que les atomes sont

1. Pascal ne se souvenait-il pas de ce passage de Gassendi lorsqu'il écrivait cette page si souvent citée : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?.... Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes; que, divisant encore ces dernières choses, il épure ses forces et ses conceptions, et que le dernier objet auquel il peut arriver soit maintenant celui de notre discours; il pensera que c'est là l'extrême petitesse de la nature : je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau... » (*Pensées*, art. I, 1.)

2. Gass., I, 271.

en nombre infini, c'est qu'un nombre fini de principes, répandu dans l'infinité de l'espace, n'aurait jamais pu, dit-il, s'assembler pour créer des agrégats. Mais, répond Gassendi, si nous remarquons que les atomes, au lieu d'être considérés comme répandus dans l'immensité de l'espace, peuvent l'être comme retenus dans l'enceinte du monde, nous comprendrons que leur nombre peut fort bien n'être que fini et suffire à expliquer la multiplicité des choses.

IV. — Toutes les propriétés que nous venons de reconnaître, quelque importantes qu'elles soient, seraient impuissantes à nous fournir une explication des choses, si les atomes qui les possèdent n'étaient en outre doués de *pesanteur*. La pesanteur est la faculté intime et naturelle qu'ont les atomes de se mouvoir eux-mêmes : ou mieux encore, une tendance innée, permanente et inamissible qui les pousse à l'action [1]. C'est grâce à ce pouvoir que le mouvement et la vie circulent et se propagent ininterrompus dans le monde. Le repos que nous croyons y découvrir n'est qu'apparent : la dissolution et la ruine des œuvres les plus puissantes nous sont de sûrs garants du travail qui s'accomplit en elles; seulement, comme ce travail échappe à nos regards imparfaits, nous affirmons trop précipitamment qu'il ne se produit pas. Ce pouvoir moteur des atomes étant d'une importance capitale, Gassendi l'étudie longuement, mais nous aurons l'occasion d'y revenir bientôt [2]; examinons donc de suite quels arguments on peut invoquer en faveur du vide, sans lequel ce pouvoir ne saurait s'exercer.

V. — Nous savons déjà comment il faut concevoir le vide; seulement l'existence en ayant été souvent contestée, Gassendi croit utile d'en bien montrer la nécessité, avant de rechercher comment les atomes, en s'unissant, forment successivement toutes choses. — Les arguments qu'il invoque lui sont fournis à la fois par la raison et par l'expérience. La raison nous

1. « Restat jam tertia atomis attributa proprietas, gravitas nimirum, seu pondus; quod cum nihil sit aliud, quam naturalis, internaque facultas seu vis, qua se per se ipsam ciere, movereque potest atomus, seu mavis, quam ingenita, innata, nativa inamissibilisque ad motum propensio et ab intrinseco propulsio, atque impetus. » (T. I, p. 273.)

2. Voy. chap. suivant, sur le Mouvement.

atteste que, si tout est *plein*, rien ne peut se mouvoir, car tout mouvement serait à l'origine entravé par des obstacles qu'il ne pourrait surmonter. « Pour mieux entendre cet argument, nous dit Gassendi, représentez-vous que le monde entier, s'il n'a aucun vide répandu entre ses parties, doit être une masse extrêmement serrée et compacte et qui ne saurait par conséquent recevoir de nouveau le moindre petit corps, parce que n'y ayant rien qui ne soit plein il ne reste aucun lieu à remplir — à moins que vous ne vouliez que les corps se pénètrent, ce qui est absurde — et vous reconnaîtrez qu'aucun des corps compris dans cette masse ne peut sortir de son lieu pour s'emparer de celui d'un autre. Comme le corps qui doit se mouvoir trouvera le lieu plein, il faudra qu'il en chasse le corps qui l'occupe, mais où celui-ci pourrait-il se retirer si tout est plein [1]? » — On répond qu'il en est d'un corps qui se déplace comme d'un poisson qui nage; à mesure qu'il avance, l'eau remplit l'espace qu'il quitte. — Réponse peu concluante, car nous nous demandons précisément comment il se fait que l'eau cède devant le poisson lorsque celui-ci commence à se mouvoir; où les molécules déplacées se retirent quand elles cèdent à la pression qu'elles subissent? — Cette argumentation que reproduisent encore la plupart des défenseurs du vide n'a peut-être pas, sous cette forme du moins, l'importance qu'on lui accorde. Supposons qu'il en soit de l'univers comme d'une sphère dont tous les éléments sont continus sans qu'aucun insterstice les sépare. Pour qu'un de ces éléments puisse se mouvoir, ne suffit-il pas d'admettre que celui qui le précède, dans le cercle dont il fait partie, vienne occuper la place où il se trouve, entraînant à sa suite tous ceux qui se trouvent après lui? C'est là précisément ce qui arrive lorsque la sphère tourne autour de son axe. — Mais alors il faudrait admettre que le mouvement et le déplacement d'un atome entraîne le mouvement et le déplacement de tous les atomes de l'univers? — Nous savons que cette conclusion, quelque considérable qu'elle paraisse, ne semble nullement contradictoire à beaucoup de savants qui soutiennent que le moindre changement survenu dans le plus petit des êtres a son contre-coup dans tout ce qui existe.

1. Gass., I, 192; Bernier, t. II, 173.

Les arguments tirés de l'expérience sont beaucoup plus frappants [1]. On sait, nous dit Gassendi, que dans l'arquebuse à vent on peut diminuer le volume d'air qui est contenu dans le canon. Or, pour expliquer ce fait, il n'y a que deux hypothèses possibles : ou bien les atomes d'air se pénètrent les uns les autres, ou bien ils se serrent davantage, se juxtaposent mieux, s'ajustent avec plus de précision. La première de ces deux suppositions est évidemment contradictoire, les atomes étant, par nature, impénétrables; il nous faut donc admettre qu'entre les angles et les ramures des atomes il existe un espace vide qu'ils sont parvenus à mieux remplir. Il s'est produit, dans ce cas, ce qui se produit dans un monceau de blé lorsque les grains se tassent.

La dilatation de l'eau dans l'éolipile, sous l'action de la chaleur, est tout aussi inconcevable sans le vide. Si l'eau en arrive à occuper un espace plus considérable, c'est que, sous l'action du feu, les molécules se sont espacées davantage, se repoussant mutuellement et laissant plus d'intervalles inoccupés. Autrement il faudrait admettre ou bien que pendant l'ébullition la même matière occupe deux lieux à la fois, ou bien que, avant l'ébullition, ses atomes se pénétraient les uns les autres, ce qui, comme nous l'avons vu, implique contradiction.

Le phénomène de la dissolution des sels dans l'eau donne lieu à des remarques analogues. Quand un liquide est saturé d'un certain sel, le surplus qu'on y jette reste sans se dissoudre; mais si on y plonge un autre corps, de l'alun, par exemple, après du sel commun, ce corps se dissout. C'est que les atomes de cet autre corps sont de figure différente : dès lors ne faut-il pas en conclure qu'il y a dans l'eau plusieurs petits espaces vides insensibles, de différentes formes, où peuvent se situer des atomes différents?

A tous ces exemples, enfin, on en peut ajouter deux autres qui semblent à Gassendi tout à fait concluants. On sait que, dans un tube d'où l'air a été chassé, l'eau tend à s'élever jusqu'à une certaine hauteur. Comment expliquer cette élévation du

1. Gassendi consacre trois longs chapitres à cette démonstration; pour comprendre l'importance un peu exagérée peut-être qu'il lui accorde, il faut se rappeler que plusieurs des expériences qu'il commente étaient alors nouvelles et par conséquent devaient plus vivement que de nos jours frapper l'esprit. Voy. t. I, 192 à 216.

liquide si, dans la partie supérieure du tube, le vide n'avait été fait? C'est précisément parce que l'eau ne rencontre aucune résistance de ce côté, qu'elle s'y dirige, cédant à la pression atmosphérique qui s'exerce sur la cuvette où le tube est plongé. Nous savons également que la cloche d'où l'on a banni l'air s'enfonce dans le ciment qui la soutient; que le papier qui en ferme l'orifice se brise avec fracas : pourquoi? Parce que l'air qui est pesant continue à agir du dehors et que le papier, privé de tout support, ne peut résister à son action. — On a prétendu, sans doute, qu'à la place de l'air expulsé, il se glisse une substance plus subtile; mais l'admettre, pense Gassendi, serait accorder crédit à une hypothèse gratuite que rien ne justifie.

CHAPITRE III

DU MOUVEMENT

Du mouvement en général. — I. Cause première du mouvement : α. Cette cause est dans les atomes. β. Objection et réponse. — II. De la direction du mouvement : α. De l'attraction. β. Sa cause. — III. Conclusion. Comparaison entre l'atomisme de Gassendi et l'atomisme d'Epicure.

Nous savons de quels éléments se compose la nature et quelles en sont les propriétés essentielles ; étudions maintenant ces éléments dans leur activité vivante et recherchons comment ils sont amenés à s'unir pour former la multiplicité des choses qui nous entourent. — La plus frappante manifestation de cette activité est le mouvement qu'on peut définir d'une manière générale, avec Épicure, « le passage d'un corps d'un lieu dans un autre ». C'est par lui surtout que la nature nous découvre ce qu'elle est; aussi Aristote disait-il, avec raison, « que le physicien n'en peut négliger l'étude, sans se condamner à ignorer la nature elle-même ».

Gassendi connaît contre l'existence du mouvement les objections de Zénon, reproduites par Pyrrhon et Sextus Empiricus; mais il pense que la meilleure réponse à faire c'est encore celle de Diogène [1]; aussi, admettant le mouvement comme un fait, s'applique-t-il surtout à rechercher quel en est, dans les choses, le principe intérieur, radical et vraiment premier; quelle est la cause des directions diverses qu'il prend dans l'espace et, enfin, comment s'expliquent, grâce à lui, les qualités des corps.

1. Gass., I, 340, 341.

I. — Suivant Gassendi, comme suivant Épicure, le principe du mouvement est matériel : cette conséquence découle d'ailleurs logiquement de ce que nous avons dit de la pesanteur. Les atomes, dès lors, sont conçus à la fois comme *matière* et comme *cause :* comme matière, en tant qu'ils sont les éléments uniques dont les choses sont constituées; comme cause, en tant qu'ils sont actifs et mobiles [1].

Toute autre manière de concevoir le principe actif rend inexplicables les actions physiques et les modifications qui se produisent dans la nature. En effet, c'est un axiome que *le corps seul peut toucher et être touché;* or, comment le principe moteur pourrait-il mouvoir le corps où il se trouve, et, par lui, les autres corps environnants, s'il était incorporel, c'est-à-dire sans masse, sans solidité, sans dureté et sans résistance? — Il n'y a que Dieu qui, tout en étant incorporel, puisse, à cause de son infinie perfection, échapper à cette loi. Quant à notre âme, nous montrerons plus tard [2] que, si elle meut le corps, c'est que sa nature est double : en tant qu'elle est entendement, partant immatérielle, elle ne produit que des actions intellectuelles et mentales; en tant qu'elle est végétative et motrice, meut son propre corps et par lui les autres, elle est corporelle [3]. — Nous admettons donc que le principe du mouvement dans les causes secondes est corporel et que la matière est non pas inerte, mais active [4]. — Maintenant, les atomes étant l'essence de la matière, on peut faire plusieurs suppositions et prétendre ou bien qu'ils sont, par nature, inégalement mobiles et actifs; ou bien qu'ils sont doués d'une égale mobilité, mais que, par suite de leurs formes différentes, ils se gênent et s'en-

1. « Voluerunt principium efficiens, diverso respectu, non re et substantia a materiali distingui. Notum est enim atomos quas illi dixerunt rerum materiam, habitas iis fuisse non inertes immobilesque, sed actuosissimas ac mobilissimas potius. » (T. I, p. 334.)

2. Voy. chap. sur l'Entendement, p. 155.

3. « Quod anima autem humana incorporea cum sit et in ipsum tamen suum corpus agat, motumque ipsi imprimat; dicimus suo loco animam humanam, qua est intellectus seu mens atque adeo incorporea, non elicere actiones nisi intellectuales seu mentales et incorporeas; et qua est sentiens, vegetans, præditaque vi corporum motrice, atque adeo corporea est, corporeas elicere actiones ac tum corpus proprium, tum ipsius quoque interventu alienum movere. » (Gass., I, p. 334.)

4. « Fecisse melius ii videntur qui agendi principium fecere corporeum ac censuere adeo materiam non inertem, sed actuosam esse. » (p. 335).

travent plus ou moins les uns les autres : dans les deux cas, on s'explique que tous les mouvements n'aient pas même vitesse, et que certains corps se meuvent pendant que d'autres sont en repos. Mais, ce qu'il faut admettre nécessairement, c'est que, quelle que soit la mobilité naturelle aux atomes, cette mobilité ne change pas, de telle sorte que, si les atomes rencontrent des obstacles à leur mouvement, ils sont toujours dans une espèce d'*effort* continuel, de *tension* constante pour recouvrer leur liberté et se mouvoir de nouveau [1]. Sans cette supposition, il nous est impossible de rendre compte de la durée de certains mouvements et des vicissitudes que nous remarquons dans les choses.

On élève contre cette conception et cette explication de la cause plusieurs objections. On leur reproche, en premier lieu, de confondre deux choses différentes : la matière et l'agent, ce qui modifie et ce qui est modifié; ce qui est, dit-on, aussi absurde que d'identifier l'œuvre et l'ouvrier, l'architecte et la maison [2]. Gassendi répond que l'absurdité vient ici de ce que l'on compare les choses naturelles aux choses artificielles, quand rien ne justifie cette comparaison. Dans les unes, la matière est extérieure à l'agent et ne saurait évidemment se confondre avec lui; dans les autres, l'agent ou le principe actif est intérieur. Dans les agrégats, on peut dans une certaine mesure admettre que ce principe se distingue de la matière, mais il faut bien entendre dans quel sens : il s'en distingue non en tant qu'il est immatériel, mais en tant qu'il est la partie la plus active et la plus mobile du corps. C'est cette partie qui meut l'autre et la façonne, mais de telle sorte qu'il se mêle à elle et crée une chose dont il est partie intégrante. Dans l'exemple précédent, au contraire, l'artiste reste toujours extérieur à son œuvre. Si l'on veut trouver un terme de comparaison qui rende claire cette explication, il faut le chercher ailleurs et comparer la matière non aux pierres qui forment une maison, mais aux soldats qui composent une armée; et l'agent, non à un architecte, mais à un général. Le général, en effet, tout en étant partie intégrante

1. « Unum omnino supponere par est; nempe quantacumque fuit atomis mobilitas ingenita, tantam constanter perseverare, adeo ut inhiberi quidem atomi, ne moveantur valeant, at non, ne perpetuo quasi connitantur contenturque se expedire, motumque suum instaurare. » (Gassendi, I, 336.)

2. *Id.*, 336.

de l'armée, la dispose et la dirige. — « Supposons maintenant que chaque soldat ait une instruction suffisante, qu'il connaisse le rang qu'il doit occuper et les mouvements qu'il doit accomplir, on comprendra que l'armée puisse se former d'elle-même, grâce à l'activité propre de chacun de ses membres. Or, nous pouvons concevoir que la génération des êtres vivants s'effectue de la même manière, par suite du mouvement qui a été imprimé aux éléments de la matière, c'est-à-dire, comme nous le montrerons en son lieu, aux parties de la semence [1]. »

On objecte, en second lieu, « qu'il est impossible d'admettre qu'une même chose soit en même temps ce qui meut et ce qui est mû; que tout ce qui est mû est mû nécessairement par quelque chose et autres axiomes semblables [2] ». — Toutes ces difficultés ne sont sérieuses que dans la philosophie d'Aristote, elles ne le sont pas pour les stoïciens qui conçoivent, même la première cause, comme mobile; pour Platon, qui fait l'âme mobile par elle-même; pour tous ceux enfin qui considèrent la matière comme capable de se mouvoir et n'ayant aucunement besoin d'un principe extérieur pour expliquer son mouvement. Ce qu'il est au contraire impossible de comprendre, c'est qu'une chose en puisse mouvoir une autre bien qu'elle lui soit étroitement unie, si elle demeure immobile en elle-même et attend que le mouvement lui soit communiqué par un mouvement extérieur [3]. Par conséquent, comme, en parcourant la série des choses qui se meuvent mutuellement, on ne peut remonter à l'infini, nous sommes bien obligés de nous arrêter à un premier moteur non pas immobile, mais se mouvant par lui-même. — Aristote, il est vrai, explique tout autrement. La cause du mouvement serait non une cause efficiente, mais une cause finale : c'est par l'attrait qu'exerce la beauté de Dieu sur le monde que le monde se tournerait vers lui. — Contre une telle hypothèse protestent les faits les plus probants : quand on montre une pomme à un enfant, on ne saurait contester que, outre l'attrait qu'elle exerce,

1. « Porro et posse eodem modo concipi viventium generationem fieri ob inditum motum non obsimilem singulis materiæ, hoc est seminis partibus, suis dicendum locis est. » (Gass., I, p. 336.) — Voir plus loin, ch. V et VI.
2. Gass., I, 336.
3. « Et certe captum omnem fugit, ut quidpiam, quantumvis sit alteri præsens conjunctumque, ipsum moveat, si in ipso immotum maneat, expectetque donec ad illius motum moveatur. » (Gass., I, p. 337.)

il existe dans cet enfant une force qui le pousse vers elle. « Il est donc plus naturel de dire que, dans chaque chose, le principe de l'action et du mouvement étant la partie la plus active et la plus mobile, la fleur en quelque sorte de la matière, partie qu'on désigne ordinairement sous le nom de *forme* et qu'on peut concevoir comme une contexture très déliée d'atomes très subtils et très ténus, il est plus naturel de reconnaître que la première cause motrice, dans les choses physiques, réside dans les atomes. En effet, lorsqu'ils se meuvent eux-mêmes en vertu de la force qu'ils ont dès l'origine reçue de leur auteur, ils donnent le mouvement à toutes choses et sont ainsi la source, le principe et la cause de tous les mouvements qui sont dans la nature [1]. »

Toute la force motrice qui se trouve dans les choses concrètes venant ainsi des atomes, dont l'activité est inamissible, nous pouvons en conclure en outre que, quand ces choses sont en repos, la force ne périt pas, mais est simplement enchaînée; quand elles se mettent en mouvement, la force n'est pas créée, mais recouvre simplement sa liberté; de sorte que la quantité de force vive dans l'univers reste toujours égale à ce qu'elle était à l'origine, l'action et la réaction demeurant en définitive les mêmes. Il en résulte encore qu'il n'y a pas, à proprement parler, de repos absolu, car l'effort est, pour ainsi dire, permanent et l'agitation continuelle, bien qu'intestine et insensible [2].

II. — Si maintenant nous considérons le mouvement non plus en lui-même et dans sa cause, mais bien en tant qu'il prend telle ou telle direction, il devient plus difficile à expliquer. Pour mieux nous en rendre compte, considérons la pesanteur, qui ne semble pas être un mouvement naturel, mais bien un mouvement violent des corps, puisque souvent elle tend à leur destruction.

1. « Planius ergo dici videtur, cum in unaquaque re principium actionis et motus sit pars illa mobilissima actuosissimaque et quasi flos totius materiæ, quæ et ipsa sit, quam formam solent dicere, et haberi possit quasi tenuissima contextura subtilissimarum mobilissimarumque atomorum; ideo primam causam moventem in physicis rebus esse atomos; quod dum ipsæ per se, et juxta vim a suo authore ab initio usque acceptam moventur, motum omnibus rebus præbeant; suntque adeo omnium, quæ in natura sunt motuum origo, principium et causa. » (I, p. 337.)

2. « Ideo dici posse juxta ante supposita, tantum impetus perseverare constanter in rebus, quantum ab usque initio fuit. » (I, 343.)

— Comment se fait-il que, par suite de cette propriété, les graves tendent vers le centre de la terre? Deux hypothèses sont possibles : ou bien la pesanteur est une propriété inhérente à la pierre ou à tout autre objet, qui le porte vers un lieu déterminé, quelque soit d'ailleurs le corps qui l'occupe; ou bien c'est une propriété qui le porte, au contraire, vers certains corps situés dans un lieu, abstraction faite de la position de ce lieu dans l'espace.

La première de ces deux hypothèses est évidemment inadmissible. En effet, tous les lieux, en tant que parties de l'espace, se ressemblent et se valent, et il n'y a pas de raison pour que la pierre se dirige vers l'un plutôt que vers l'autre. Supposons un instant qu'elle existe seule et que tout, autour d'elle, soit anéanti; logiquement elle devra rester immobile; elle devrait rester immobile également si les autres corps dont elle est séparée, n'exerçaient aucune action sur elle ou si elle n'avait aucune préférence pour l'un d'entre eux. Si cependant, contrairement à cela, elle se meut et tend vers la terre plutôt que vers le ciel, c'est, sans nul doute, que dans la terre réside la cause de la direction qu'elle prend. Qu'il en soit réellement ainsi, c'est ce qu'établissent les faits eux-mêmes. Pourquoi le fer se porte-t-il vers l'aimant, quel que soit l'endroit où on le place? Pourquoi nous paraît-il beaucoup plus lourd, lorsqu'un aimant est situé sous notre main, sinon parce qu'il est porté non vers tel lieu, mais vers l'aimant qui l'attire? Or, la terre peut être considérée, précisément, comme un aimant plus considérable et plus puissant qui exerce sur tous les corps pareil attrait et qui, par là, rend les choses lourdes et pesantes. La cause du mouvement, dans ce cas, est donc extérieure : quant à la pesanteur, elle reste bien une tendance innée et primitive, une force naturelle et propre aux atomes, en ce sens qu'ils sont d'eux-mêmes portés à l'action; mais, d'autre part, en tant qu'elle est un mouvement déterminé, dans une direction particulière, elle peut être considérée comme ayant sinon sa cause directe, du moins sa cause indirecte ou occasionnelle en dehors d'elle [1]. Ce que nous disons

1. « Adnoto principium motus esse externum et gravitatem esse non posse qualitatem ipsi lapidi inditam ad quærendum locum præcise, seu ut locus est, etenim lapis, ubicumque sit, locum habet, et neque ampliorem neque angustiorem occupaturus alias usquam est... Videtur gravitas

ici de la pesanteur peut s'appliquer également à tous les phénomènes d'attraction qui se produisent dans l'univers. Toutefois placer, comme nous venons de le faire, la cause de l'attraction non dans l'objet qui se meut, mais hors de lui, c'est simplement constater un fait, ce n'est pas l'expliquer, car nous nous trouvons en présence de cette nouvelle difficulté : « Comment se fait-il que la terre puisse attirer à elle l'objet dont elle est éloignée ?[1] » Cette difficulté est d'autant plus sérieuse aux yeux d'Épicure et aux yeux de Gassendi, qu'ils admettent comme axiomes indiscutables que nulle chose ne peut agir sur une autre à distance (*nihil agere in rem distantem*) et qu'il ne peut y avoir attraction ou répulsion sans contact. Si, autour d'un corps, on pouvait faire le vide absolu et intercepter entre lui et les autres corps toute communication, il ne tendrait certainement pas vers un lieu plutôt que vers un autre. C'est une conséquence de tout ce qui précède. Il n'y a donc qu'une seule explication possible de l'attraction, c'est d'admettre que des corps émanent des particules solides qui vont des uns aux autres, provoquant des mouvements dans des directions différentes.

Comment agissent maintenant ces corpuscules? — Gassendi ne pense pas qu'il soit possible de répondre à cette question nouvelle d'une manière catégorique et définitive. C'est qu'on ne conçoit qu'avec peine comment les atomes, qui sont émis et qui sont extrêmement ténus, imperceptibles, peuvent provoquer les phénomènes de l'attraction; nous en sommes réduits aux conjectures.

Il est possible que ces atomes qui sont rameux forment comme autant de petits chaînons solides et continus qui, par suite de réfractions différentes, enveloppent l'objet attiré et, pressant sur toutes ses parties, l'amènent vers le corps d'où ils se sont envolés. Ainsi une bille pressée par les deux côtés d'un angle qui se resserre tend à s'éloigner de plus en plus du sommet de cet angle. On peut faire encore bien des suppositions analogues, mais qui n'ont guère plus de valeur.

Peut-être cependant est-il permis de se représenter l'attraction

lapidi potius indita, ut rem quærat, in loco versus quem tendit, existentem » (p. 346). — « Solemus gravitatem dicere qualitatem non ab intrinseco pellentem, sed ab extrinseco trahentem. » (Gass., I, p. 346.)

1. Gass., I, 345 et sq.

d'une tout autre manière. Cette dernière hypothèse que présente ici Gassendi mérite d'autant plus l'examen qu'elle prépare et explique plusieurs autres hypothèses que nous rencontrerons dans la suite et qui, pour n'être pas longuement développées, n'en traduisent pas moins, à ce qu'il nous semble, sa véritable pensée, l'opinion qui lui paraît la plus probable. « Concevez, nous dit-il, en reprenant un exemple que nous avons cité déjà, que Dieu ait créé et mis au delà des extrémités du monde une pierre, avant que le monde fût créé. Pensez-vous que le monde, une fois créé, la pierre aurait été portée aussitôt vers la terre? Si vous le pensez, n'est-ce pas parce que vous reconnaissez qu'il y a, en elle, comme un *sentiment*, par lequel elle pressent, en quelque sorte, que la terre est? [1] » Quel est alors le rôle des atomes, des effluves émis par la terre? — De réveiller précisément ce sentiment endormi, de faire passer, comme dirait Aristote, un mouvement déterminé de la puissance à l'acte [2].

Une telle théorie est grosse de conséquences, car elle tend à nous faire concevoir les corps non seulement comme actifs et comme causes, mais encore comme doués d'une certaine sensibilité ou tout au moins d'une certaine impressionnabilité sourde — pour employer une expression plus moderne — qui ne diffère de la sensibilité dont nous sommes doués que de degré. En d'autres termes, au-dessous de la vie consciente qui se manifeste en nous, dans toute sa plénitude, il y aurait une vie obscure et *inconsciente* jusque dans les éléments premiers et naturels qui constituent le monde; mais, que telle soit bien la pensée de Gassendi, c'est ce qui paraît ressortir de sa doctrine tout entière. Voyons ce qu'il nous dit d'abord de l'aimant : il est incontestable qu'entre l'aimant et l'animal il y a des analogies frappantes. De même que celui-ci se porte vers certains objets, lorsqu'il en a reçu l'image; de même le fer se porte vers l'aimant. Dans les deux cas, l'objet qui attire n'agit qu'à une certaine distance. Il semble donc que, de part et d'autre, il y ait

1. « Agnosces quemdam quasi sensum in lapide futurum fuisse quo terram hic esse fuisset percepturus? » (T. I, p. 348.)

2. « Et nonne fuisse proinde necesse aliquid ex terra ad ipsum usque dimanare, ut terra in eo faceret exprimeretque sui sensum? » (*Id.*, 348.)
«... Si lapis, ubicumque fuerit, feratur in terram; ideo ferri, quod cum terra communicet, transmissis nempe corpusculis, quibus terra in eo sui sensum faciat, ipsumque pelliciat. » (*Id.*)

une sorte d'âme capable de sentir et de pressentir et, en même temps, de poursuivre ce qui lui convient. La première hypothèse que nous avons faite en supposant que ce sont les atomes émis par l'aimant qui meuvent eux-mêmes le fer, est beaucoup plus difficile à concevoir et à justifier. Mieux vaut donc reconnaître qu'il y a dans le fer « sinon une âme, du *moins quelque chose d'analogue* à l'âme, quelque chose, dis-je, qui, quoique très ténu et très subtil, puisse en s'élançant avec impétuosité vers l'aimant, entraîner après soi toute la masse du fer, pesante et paresseuse [1] », une fois excité et pour ainsi dire réveillé par l'espèce que lui a envoyée l'aimant. — Toutes ces remarques relatives à l'aimant, peuvent également s'appliquer à la terre. Ne semble-t-il pas, en effet, que la Terre, comme un être vivant, ait le sentiment de sa conservation et appelle à soi toutes ses parties qui s'en détachent? Que ces parties elles-mêmes aient comme un sentiment vague qui les avertit de la direction qu'elles doivent prendre [2]? Il se produit ici ce que nous voyons se produire lorsqu'un enfant aperçoit un fruit. Pour qu'il le désire et se dirige vers lui, deux choses sont nécessaires : la première, c'est une image qui l'avertisse de la présence du fruit; la seconde, une certaine tendance à le prendre, un pressentiment qu'il est pour lui un bien [3].

Gassendi va plus loin encore, ou plutôt il développe la même doctrine avec une précision nouvelle lorsqu'il traite du sentiment en général. — Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, plus tard, et de mettre mieux en relief l'opinion de Gassendi; bornons-nous à la résumer provisoirement en disant qu'il ne lui semble pas logique de refuser à l'aimant ou à la pierre un certain sentiment ni une certaine connaissance, analogues au sentiment et à la connaissance qu'ont les animaux [4].

Peut-être est-ce pour avoir méconnu ces caractères essentiels des atomes, caractères qui nous sont révélés surtout par l'étude du mouvement, que les interprètes de Gassendi se sont montrés

1. « Experientia nos facit certos esse in ferro nisi animam, at aliquid certe analogum animæ, quod tametsi tenuissimum, transferre tamen reliquam massam, licet valde gravem, ac inertem possit. » (T. II, p. 128.)

2. Voy. t. I, p. 348 et suiv. — *Id.*, 255 et suiv.

3. « Id persimile est ac dum puer versus pomum fertur; necesse est ut pomum transmittat aut sui speciem in oculum, aut sui odorem in olfactum, ut in ipsum puer rapiatur. » (T. I, p. 346.)

4. Voy. *infr.*, 2e partie, ch. I, 1.

si souvent en désaccord et lui ont prêté des opinions tout à fait différentes. Il est même d'autant plus surprenant qu'ils se soient mépris sur ce point, que Gassendi y revient à chaque instant : soit qu'il parle de l'âme du monde, soit qu'il parle des minéraux, des plantes, de la faculté sensitive, de l'action de Dieu sur le monde, il prend soin de signaler, non sans doute sous une forme dogmatique, mais sous une forme hypothétique, cette explication possible des mouvements qui se produisent dans les choses. Enfin Bernier, qui avait été frappé de cette insistance de son maître à revenir constamment sur la même idée, et qui en avait compris toute l'importance, a cru utile non seulement de provoquer notre attention sur ce sujet, mais encore de nous indiquer en note les principaux passages où il est sinon traité, du moins effleuré [1].

III. — Nous pouvons, dès maintenant, nous rendre compte des principaux rapports qui existent entre l'atomisme d'Épicure et l'atomisme de Gassendi que plus d'une fois on a confondus. Pour Gassendi comme pour Épicure, les atomes sont les éléments premiers des choses; sont étendus et insécables; matière et cause, capables de se mouvoir eux-mêmes et de se mouvoir les uns les autres par le contact. Tous les deux professent que nulle puissance naturelle ne peut ni créer ni détruire un seul atome, partant que tous les êtres qui naissent sont formés par eux, que tous les êtres qui meurent ne font que rendre à la nature les matériaux qu'ils lui avaient empruntés. Cette communauté de vues entre le philosophe grec et le philosophe français, Gassendi est loin de chercher à la dissimuler. Il semble prendre plaisir, au contraire, à bien mettre en lumière la doctrine d'Épicure, qu'il avoue hautement pour son maître, et il n'est jamais plus ingénieux et plus habile que lorsqu'il la défend contre les critiques de ses adversaires. Il apporte même dans sa défense tant de soin jaloux, de complaisance et de partialité bienveillante, qu'il ne faut point chercher ailleurs la raison de cette épithète d'épicurien qui lui a été si souvent appliquée et dont probablement il ne se formalisait qu'à demi.

Cependant il ne faudrait point outrer le parallèle ni mécon-

1. Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 2e édition, t. V, p. 318.

naître les différences profondes qui séparent les deux systèmes. Deux raisons souveraines s'opposaient à ce que Gassendi fût un disciple servile : la première, c'est son génie; la seconde, c'est sa religion. Esprit essentiellement curieux et critique, Gassendi ne pouvait pas embrasser une doctrine sans y mettre le sceau de sa propre originalité et en faire une doctrine personnelle. Chrétien prudent et que tout nous autorise à croire convaincu, il ne pouvait pas accepter de théorie qui fût en contradiction formelle avec la foi. De là les modifications qu'il fait subir à l'atomisme d'Épicure. Ainsi, Épicure considère les atomes comme ingénérables et incorruptibles; Gassendi ne les considère comme tels qu'au regard des forces naturelles; mais il déclare formellement qu'ils ne sont pas tels au regard de Dieu, bien plus qu'ils ont été créés par lui et qu'ils pourront être anéantis. — Epicure et après lui Lucrèce soutiennent que le mouvement est inhérent aux atomes, partant éternel comme eux : Gassendi pense, au contraire, que le mouvement et la force, qui en est la cause, viennent encore de Dieu qui a tout réglé et tout ordonné suivant ses desseins. Ce sont là surtout les réformes du chrétien; voici celles du philosophe : dans l'atomisme ancien, les atomes sont doués du pouvoir de *décliner*, c'est-à-dire de s'écarter de la ligne droite de manière à s'unir les uns aux autres et à former ainsi le monde. Gassendi croit que ce pouvoir est chimérique, aussi le leur refuse-t-il pour ne leur laisser que la pesanteur. — Enfin, si, comme ses devanciers, il n'accorde aux atomes aucune des qualités secondes dont quelques philosophes les avaient trop libéralement dotés, il reconnaît, au moins à certains d'entre eux, lorsqu'ils sont groupés d'une manière convenable, des propriétés plus importantes, car elles en transforment complètement la nature, à savoir : le sentiment et la perception [1].

L'atomisme rajeuni et christianisé de Gassendi est donc, non un mécanisme, mais un dynamisme véritable. L'Univers est conçu comme un vaste système de *forces*, comme un tout composé d'éléments non purement géométriques et inertes, mais concrets et actifs qu'anime une vie intense et profonde, dont la source est en Dieu. Il nous reste à rechercher comment ces atomes peuvent, en s'unissant, former les qualités des corps et enfin les corps et les êtres vivants eux-mêmes.

1. Voy. *inf.*, 2e partie, ch. I; 3e partie, ch. I.

CHAPITRE IV

DES QUALITÉS DES CORPS

Qu'entend-on par qualités des corps? — I. Des qualités occultes. — α. Leur rôle dans la philosophie du moyen âge. — β. A quoi elles se réduisent. — II. Des qualités sensibles. — Qu'entend-on par faculté et par habitude?

« Tout corps, nous dit Gassendi, peut être considéré de deux manières différentes, comme corps simplement ou comme tel corps; comme corps, en tant qu'il est formé d'atomes et représente une partie de la matière commune; comme tel corps, en tant que ses éléments ont telle disposition particulière qui le distingue de tout autre. Or, tout ce qui se remarque dans le corps, outre la substance proprement dite, nous l'appelons qualité. » On peut donc définir la qualité, prise dans un sens tout à fait général, le mode de la substance, ce qui fait qu'un corps est tel ou tel et non pas tel autre [1].

A la matière et à la qualité, on ajoute quelquefois la *forme* comme un élément qui serait distinct de l'une et de l'autre. Cette distinction n'est que spécieuse. En effet, dit Gassendi, si par forme on entend uniquement un certain esprit, fleur de matière, quelque chose d'analogue à l'âme, telle que nous la supposons dans les animaux, la forme est alors substance; c'est un corps composé d'atomes très ténus et très subtils qui ont le pouvoir de pénétrer et de mouvoir les agrégats dont ils constituent le principe actif. Si par forme on entend, au contraire, la simple disposition que présentent les substances subtiles ou autres, elle

1. « Qualitas est quicquid visui, tactui, cæterisque sensibus patet... potest universe definiri : omne id ex quo res dicuntur quales. » (T. I, p. 372.) Bernier, t. III, p. 3.

n'est plus qu'une simple qualité et rentre dans la définition que nous avons donnée.

I. — Il semble que pour dresser la liste des qualités des corps il suffise de faire l'inventaire des données que nous fournissent les sens; nous aurions ainsi la densité, la rareté, la lumière, le son, la chaleur, etc. Les qualités, dans ce cas, seraient relativement peu nombreuses; mais les philosophes du moyen âge ont cru devoir y ajouter une foule de qualités qu'ils nomment *occultes*, par opposition aux précédentes qu'ils nomment *sensibles* et *manifestes*, parce qu'elles dépendraient de causes qui n'ont pas encore été découvertes [1]. Ces qualités occultes se diviseraient elles-mêmes en générales et en particulières. Citons parmi les premières : l'horreur qu'a la nature pour le vide; l'influence bienfaisante ou néfaste des astres sur les hommes et sur les plantes...; parmi les secondes, la vertu attractive de l'ambre et de l'aimant; la vertu sympathique qui fait vibrer les cordes d'un instrument à l'unisson; les vertus attractives ou répulsives enfin, qui font qu'un être se porte vers un autre ou s'en éloigne. — Le procédé qu'emploient ici ces philosophes pour dresser la liste des facultés est des plus simples : dès qu'ils aperçoivent un effet dont la cause leur est inconnue, vite ils supposent une qualité ou une faculté spéciale qui en rend compte et il semble qu'aussitôt l'esprit soit satisfait. C'est ce procédé que nous signale Molière, l'un des disciples de Gassendi, qui si souvent dans ses pièces s'est souvenu des leçons du maître : « Si l'opium fait dormir, c'est qu'il possède une vertu dormitive [2]. » Gassendi ne pouvait pas ne pas comprendre ce qu'il y a d'illusoire et de puéril dans cette explication des phénomènes de la nature. Cependant il nous signale d'une manière fort judicieuse les motifs qui portaient les anciens à l'admettre. Un fait incontestable, nous dit-il, c'est que, à proprement parler, il n'y a point de qualité qui ne soit occulte, en ce sens qu'il n'y en a point dont la cause précise et immédiate nous soit directement connue [3]. — En outre, combien de phénomènes extraordinaires et mer-

1. « Supersunt aliæ, quæ quod spectent ad facultates incognitas, causasque habeant incompertas, nominitari solent *occultæ*. » (T. I, p. 449.)
2. *Le Malade imaginaire*, 3e intermède.
3. « Nobis, ut quod res est, fateamur, nulla facultas aut qualitas, dum causa rogatur urgeturque, non occulta est. » (I, p. 449.)

veilleux nous frappent chaque jour dont la cause est ignorée. N'est-il pas naturel alors, d'imaginer sous les choses une qualité qui en rende compte? Ce n'est là, en définitive, qu'une application abusive et exagérée du principe de causalité.

Mais, ces réserves faites, non pour défendre les qualités occultes, mais pour expliquer l'opinion de ceux qui les admettent, Gassendi revenant aux principes qu'il a posés, montre que ces qualités sont absolument inutiles et que tous les effets qu'on leur attribue rentrent dans la loi générale qu'il a formulée : « La nature ne reconnaît qu'une seule manière d'agir et de pâtir, qui consiste en ce qu'il n'y a point d'effet sans cause : qu'aucune cause n'agit sans mouvement ; qu'aucune cause n'agit sur un sujet éloigné, c'est-à-dire auquel elle ne soit présente ou par soi ou par quelque organe qu'elle lui ait transmis; que rien par conséquente ne meut quoi que ce soit qu'en le touchant ou par soi ou par un organe corporel. D'où il suit que, quand on dit que deux choses s'attirent et s'unissent par sympathie ou s'éloignent par antipathie, nous devons entendre que cela se fait de la même manière que tout ce qui provient du plus ou moins de subtilité des organes [1]. » — « Disons donc que toute sympathie et toute antipathie se fait par de petits organes corporels propres à attirer, à repousser, à écarter. Déduisons même de là la cause générale de l'amour et de la haine ; car cette motion agréable ou désagréable qui se fait soit dans la rétine, soit dans les autres nerfs destinés au sentiment, parvenant au cerveau, affecte l'organe d'une telle manière, que, selon que la perception est agréable ou désagréable, il se fait conséquemment un mouvement d'inclination vers la cause qui a causé le sentiment, qui est ce qu'on appelle Amour, ou un mouvement d'aversion ou de fuite qui est ce qu'on appelle haine [2]. » — En résumé, rien qui ne rentre dans l'explication générale que nous avons donnée de l'attraction et dont ne rendent compte les qualités vraiment premières des atomes.

Comme on le voit, les philosophes qui de nos jours ont poursuivi avec tant d'ardeur la légion des *forces cachées* et des *vertus occultes* n'ont fait que continuer une lutte engagée déjà depuis longtemps et victorieusement soutenue par Gassendi.

1. T. I, p. 450.
2. Trad. Bernier, 2e édit., III, 292, 293, et 297, 298.

II. — Considérons maintenant les qualités sensibles. Sur ce point encore Gassendi nous paraît avoir devancé souvent les philosophes contemporains. Fidèle à l'enseignement de Démocrite et d'Épicure, il s'efforce de prouver que les différences qualitatives que nous apercevons entre les objets se réduisent, en dernière analyse, à des différences de quantité et de forme; que c'est à tort que nous revêtons les choses de nos propres sensations en assimilant de la sorte l'effet à la cause [1]. Ainsi, d'où viennent la *rareté* et la *densité?* Non sans doute d'une qualité spéciale dont seraient doués les atomes; mais bien de ce qu'un corps ayant peu de matière occupe, par suite des vides qui séparent ses éléments, un espace relativement considérable; ou inversement, de ce qu'ayant beaucoup de matière, il n'occupe qu'un espace restreint. Quant à son impénétrabilité, elle est due uniquement à la solidité des atomes.

D'où vient également que les corps sont lourds et légers? — Tous les corps, avons-nous dit, sont pesants, en tant qu'ils sont attirés par la terre qui les tient comme enchaînés à elle et ne permet pas qu'ils s'écartent au loin. Mais, comme tous les corps n'ont pas la même quantité de matière sous la même masse, il en résulte naturellement que les uns sont plus fortement que les autres attirés par elle, partant qu'ils sont inégalement pesants.

A proprement parler, les corps ne sont ni chauds, ni froids, ni savoureux, ni odorants, ni sonores, ni lumineux, ni colorés. Ce sont là qualités qui, rigoureusement, n'existent pas dans les choses. Cependant aux sensations de son, d'odeur, de saveur... il faut une cause. Cette cause, quelle est-elle? Suivant Gassendi, elle serait à la fois dans les corps eux-mêmes et dans les organes des sens. Pour que ces sensations se produisent, deux choses en effet sont requises : il faut d'abord que des objets se détachent des particules solides; il faut ensuite que ces particules soient appropriées à la contexture spéciale de nos organes, afin qu'elles puissent agir sur eux. Supprimez l'une de ces conditions et la qualité n'est pas perçue, disons plutôt n'existe pas. C'est là ce qui nous explique pourquoi certains corps agissent sur un sens

1. Gassendi consacre à la justification de cette théorie un livre entier de son ouvrage, où est longuement exposée la doctrine de l'émission, qui a été si longtemps admise par les physiciens. (I, 372-457.)

et n'agissent pas sur un autre, bien que les images qu'ils émettent soient en contact avec les deux. — Par conséquent, si nous disons qu'un corps est lumineux ou sonore, par exemple, il faut bien entendre ce que nous désignons par ces mots; nous voulons dire simplement que les atomes subtils qu'il émet sont tels qu'en agissant sur nous, ils provoquent la sensation de lumière ou de son. Cette explication, aujourd'hui, nous paraît peu satisfaisante sans doute, la science nous ayant fourni des indications plus précises; n'oublions pas cependant que la théorie de l'émission comptait, il y a peu de temps encore, de brillants défenseurs, et que la conclusion à laquelle elle aboutit, à savoir que les qualités secondes n'appartiennent pas en propre aux objets, est inattaquable.

Par la pesanteur des atomes, Gassendi explique encore et la *force motrice* qui est dans les corps et leurs *facultés* diverses.

La force motrice [1]. — Nous savons que tous les atomes ont une tendance *innée* et *inamissible* au mouvement; or, comme dans les composés ces atomes se gênent mutuellement et s'entravent, il en résulte que le mouvement du tout doit se faire du côté où tend le plus grand nombre des éléments composants : par là se trouve déterminée la direction de la force motrice, qui n'est autre que la résultante de toutes les énergies qui forment le corps. Que si l'on attribue quelquefois cette force motrice aux *esprits*, c'est uniquement parce qu'ils sont plus subtils et que, à cause de cette subtilité et de cette mobilité même qu'ils possèdent, ils entraînent par leur impétuosité la masse entière dans la voie où ils s'engagent.

On peut donner la même explication de la *faculté* qui, d'ailleurs, ne diffère pas de la force motrice. En effet, toute chose est estimée faire ou pouvoir faire — c'est-à-dire posséder une faculté — dans la mesure où elle est capable de se mouvoir elle-même ou d'en mouvoir une autre [2]. Par conséquent, point de faculté qui, à proprement parler, ne soit active. On parle, il est vrai, de puissance ou de faculté *passive*, mais ce terme désigne

1. « Ex tertia atomorum proprietate quæ est pondus, seu ingenita internaque quasi compulsio et mobilitas pendere videtur omnis *virtus motrix* quæ est in naturis concretis. » (I, p. 384.)

2. « Facultas non videtur esse aliquid ab ipsa vi motrice distinctum; quia res quælibet tantum facere ac posse censetur quantum movere seipsam, sive rem aliquam capax est. » (*Id.*)

simplement l'impuissance de résister à une force plus grande, ou l'absence de faculté et de pouvoir , qui entraîne la nécessité de subir le mouvement [1]. Donc où il y aurait non seulement énergie entravée et activité combattue, mais bien privation complète d'énergie et d'activité, il n'y aurait pas de faculté passive, il n'y aurait que le néant. Nous pouvons remarquer cependant, au sujet de la force motrice, qu'elle a spécialement sa cause dans les esprits et cela pour deux raisons. La première, c'est que ces esprits sont formés, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, des atomes les plus actifs; la seconde, c'est qu'au moment où les corps se dissolvent et où ces atomes s'échappent et recouvrent leur liberté, la faculté disparaît.

On s'est demandé si toutes les facultés étaient innées ou acquises. Il est évident que certaines d'entre elles sont innées; telles sont celles qui se trouvent dans les êtres vivants, les plantes et les animaux : comme la faculté nutritive, procréatrice, etc. Il est évident également qu'elles se développent avec les années et se fortifient. — Au contraire plusieurs des facultés qui se trouvent dans les corps inanimés paraissent acquises : telles sont la vertu d'échauffer et celle d'éclairer, par exemple. Ainsi la vertu d'échauffer qu'on dit résider dans le fer, ne lui appartient certainement pas en propre; elle appartient au feu qui est entré dans ses pores. C'est pourquoi, si les atomes de feu sont chassés, la faculté d'échauffer n'existe plus. En résumé, la faculté considérée dans les choses « est de sa nature substantielle, elle est une portion des éléments qui par suite de leur mobilité, de leur forme, de leur contexture, deviennent le principe de l'action et du mouvement [2] »; en outre, comme ces éléments sont différents, comme leur disposition peut être indéfiniment variée, il en résulte qu'ils forment des facultés diffé-

1. « Inde sequitur nullam proprie esse facultatem nisi activam, quoniam tametsi rerum motus idem cum actione et passione sit, sui tamen principium in solo movente seu agente habet. Neque obstat, quod dicatur quoque passiva facultas seu potentia dari, siquidem hæc proprie nihil aliud est quam resistendi impotentia, sive privatio facultatis, cujus defectu obedire, seu subire motum cogatur. » (I, p. 385.)

2. « Facultas quidpiam substantiale, portio scilicet principiorum quæ, pro sua mobilitate, proque conditione molis, figuræ contexturæque in corpora, sunt incertæ actionis principium. » (*Id.*, p. 386.)

rentes que nous déterminons par les effets qu'il produisent sur nos sens.

L'étude de la force motrice et de la faculté amène naturellement Gassendi à parler de l'habitude. « L'habitude, dit-il, n'est que cette facilité à agir et à reproduire un acte qui a déjà été fait une ou plusieurs fois [1]. »

L'habitude joue un rôle considérable dans toute la série des êtres vivants, dans la plante, dans l'animal et dans l'homme. L'être inanimé seul en est dépourvu. — On sait que si la pierre, suivant la remarque d'Aristote, ne monte pas dans l'air plus facilement la dixième fois qu'on la jette que la première, la baguette, au contraire, qui a été à plusieurs reprises fléchie devient plus souple et garde peu à peu l'inflexion qu'on lui donne; on sait de même que la main du musicien s'assouplit par la répétition des exercices, et devient apte aux mouvements les plus compliqués et les plus rapides; que la voix de l'artiste acquiert une étendue et une sonorité qu'elle n'avait pas au début... On peut en dire autant de tous les autres organes de l'être vivant et notamment du cerveau qui, par la fréquence des mêmes impressions et des mêmes images, devient de plus en plus prompt à les reproduire.

Maintenant, comment s'expliquent ces faits? Il en faut, pense Gassendi, chercher la cause dans la faculté et surtout dans l'organe qui lui sert d'instrument. Dans la faculté, car il est certain que les esprits qui la composent, après s'être exercés plusieurs fois dans un sens déterminé, éprouvent de moins en moins de répugnance à agir dans ce même sens, les difficultés qu'il leur a fallu vaincre pour cela au début n'existant plus; mais, comme ces difficultés viennent surtout de l'organisme, comme les atomes qui forment l'organisme sont moins actifs, plus grossiers et, en quelque sorte, plus paresseux que les autres, il faut que, eux aussi, ils aient été modifiés et accommodés au mouvement qui doit devenir habituel [2]. L'habitude deviendra d'autant plus forte que leur rigidité est plus grande et leur tendance à changer leur

1. « Constat *habitum* nihil aliud esse quam facilitatem agendi, repetendive illam actionem, quæ jam aliquoties sæpiusve repetita sit. » (I, p. 387.)

2. « Ex hac autem assuetudine dici potest quidem generari habitus in animo quatenus animus ex illo operari facilius potest, sed is tamen acquiritur potissimum in organum. » (*Id.*, I, 387.)

manière d'être moins vive. Une fois fléchis par la faculté et appropriés à ses mouvements, ils seront des auxiliaires puissants lorsqu'elle s'exercera, des auxilaires même si puissants qu'ils rendront parfois difficile la perte d'une habitude acquise et entraîneront à l'action les esprits eux-mêmes. — Ces remarques s'appliquent non seulement aux habitudes physiques, mais encore aux habitudes qu'on appelle mentales, l'imagination et l'entendement ne pouvant s'exercer sans le secours de l'organisme. Ce qui le prouve, c'est que, si le cerveau est alourdi par la fatigue ou désorganisé par la maladie, tout travail intellectuel devient pénible, sinon impossible. Pour que tel art ou telle science nous soient agréables, pour que les efforts qu'ils exigent de nous deviennent de moins en moins sensibles, il faut que le cerveau, organe de la pensée, se soit, par une série de modifications successives, adapté pour ainsi dire à ce nouveau travail.

De même que nous trouvons dans l'organisme la cause du développement des habitudes, de même c'est en lui que nous trouvons la cause de leur affaiblissement et de leur disparition. Il est démontré que les atomes qui forment le corps vivant sont dans une agitation continuelle et sans cesse sont renouvelés, la nutrition venant apporter des éléments nouveaux qui remplacent ceux qui sont rejetés. Or, il est naturel que les parties nouvellement introduites n'aient pas la même souplesse que les autres; c'est pourquoi, si on ne leur imprime point de nouvelles flexions, si les plis anciens ne sont pas refaits à intervalles réguliers, l'habitude diminue et peu à peu s'efface. N'avons-nous pas ici la raison même de l'oubli, la mémoire n'étant elle-même qu'une espèce d'habitude? — Si nous perdons le souvenir de tant de choses que pourtant nous avons apprises, c'est que le cerveau, comme tous les autres organes, a été graduellement modifié par l'apport continuel de la nutrition, au point que toutes les anciennes traces qui avaient été imprimées en lui se sont effacées. Pour que les souvenirs persistent, il faut que ces traces persistent également, et elles ne le peuvent que si elles sont fréquemment renouvelées [1].

1. « Annon verisimile est, hanc eamdem esse oblivionis causam, dum cerebrum, aut quisquis sit thesaurus specierum, seu imaginum, quarum ope imaginamur, recordamur, reminiscimur, ita nutriendo immutatur, ut

Nous verrons quel parti Gassendi saura tirer plus tard de cette explication purement physiologique, pour la théorie générale de la mémoire [1].

nisi species in eo impressæ, et tanquam sigillo infixo formatæ sæpius, sæpiusque instaurentur, obliterentur continuo, ac tandem prorsus evanescant? » (Gass., t. I, p. 387.)

1. Voir 2e partie, ch. II, p. 138 et sq.

CHAPITRE V

LA GÉNÉRATION ET LA VIE [1]

Diverses hypothèses sur la génération et la vie. — I. Hypothèse théologique : réfutation. — II. Hypothèse des matérialistes : arguments invoqués en sa faveur. — III. Théorie de Gassendi : A. Des générations spontanées; explication proposée; son insuffisance. B. Des générations ordinaires; comment se forme la semence; des défauts et des qualités héréditaires. C. De la vie. D. Conclusion.

Nous savons quelles sont les propriétés vraiment premières des atomes et comment ces propriétés rendent compte des qualités des corps; recherchons si elles rendent compte également de la génération, de l'organisation et de la vie. Le nouveau problème à résoudre est celui-ci : Comment se fait-il que d'atomes préexistants — car de rien, rien ne se peut produire — se forme un corps naturel qui, par suite des qualités qu'il présente, prenne place dans une classe d'êtres déterminée dont le nom : cristal, plante, animal ou homme, puisse servir à le caractériser [2]? Comment expliquer l'admirable disposition de toutes les parties qui le composent et, notamment, les fonctions merveilleuses de l'être vivant? Comment se fait-il enfin que de ces corps naturels s'en forment d'autres semblables qui paraissent

1. *Phys.*, t. I, liv. VII; t. II, liv. I, II, III, IV.

2. « Generatio quidem esse intelligatur productio naturalis corporis, quod cum prius non foret, tum primum et esse in rerum natura incipiat et constitui in certo naturalium corporum genere, a quo denominetur, ac sit, dicaturque proinde aut homo, aut planta, lapis, etc. » (*Id.*, t. I, p. 460.)

destinés à perpétuer l'espèce à laquelle ils appartiennent? — Ce sont là questions connexes, comme le remarque judicieusement Gassendi [1], après Aristote, et qui doivent avoir même explication. D'où vient en effet la difficulté de comprendre le phénomène de la génération, sinon de l'organisation spéciale du corps engendré? Qu'est-ce que la vie, sinon une génération continuée?

Trois hypothèses sont possibles ou plutôt méritent examen. On peut supposer d'abord qu'au moment de la génération Dieu crée une *forme* nouvelle distincte à la fois des atomes et de l'âme raisonnable et qui explique la génération elle-même et la vie; — on peut supposer, en second lieu, que les atomes seuls en sont la raison suffisante, de sorte que tout recours à la divinité soit superflu; — on peut supposer, enfin, que tous les corps naturels viennent de semences préexistantes créées par Dieu et dotées par lui, une fois pour toutes, de propriétés qu'elles ne peuvent perdre. Voyons quelle est la valeur de ces hypothèses.

I. — A la première, Gassendi croit inutile de s'attarder longtemps, car deux raisons décisives la rendent inadmissible. D'une part, il nous est impossible de concevoir une *forme*, un être réel, qui ne serait ni le corps, ni l'âme raisonnable, ni le temps, ni l'espace; d'autre part, il est anti-philosophique de faire ainsi intervenir Dieu à chaque instant et, pour résoudre les difficultés qui nous embarrassent, de recourir au miracle [2]. Par conséquent, mieux vaut ne voir dans les corps que ce qu'il y a, c'est-à-dire des atomes. « Nous pensons, dit Gassendi, qu'il n'y a dans les corps naturels que de la matière et que cette matière a la puissance de revêtir par addition,

1. « Non est nequicquam quod ille (Aristoteles) generationem vitamque conjunxit, et illam esse primam animæ participationem hanc vero permanentiam, seu continuationem ejusdem : quippe hac ratione generatio nihil aliud est, quam vitæ principium, et vita nihil aliud, quam continuens quædam generatio; eo modo, quo accensio nihil aliud quam flammæ, flammationisve, ut sic dicam, principium est; hæc vero nihil aliud, quam continens accensio. » (Gass., t. II, p. 583.)

2. « Durum esse videtur ad frequentia adeo miracula confugere. » (*Id.*, t. I, p. 469.) — Gassendi repousse également, pour des raisons analogues, l'explication d'Aristote; il pense, en effet, que la forme telle que la conçoit le philosophe grec, est inintelligible et impuissante à remplir le rôle qu'on lui prête.

soustraction, transfiguration, toutes les formes; de produire enfin des êtres qui ne contiennent en dehors d'elle *aucune entité substantielle* [1]. » Une seule exception doit être faite en faveur de l'âme raisonnable [2] pour des raisons que nous exposerons plus tard. La génération n'est donc que la disposition de la matière dans un ordre déterminé, sans qu'aucun élément étranger et hétérogène s'y vienne ajouter [3].

II. — La seconde hypothèse est défendue par Épicure et par tous les philosophes matérialistes. Beaucoup plus simple que la précédente, elle paraît également à Gassendi beaucoup plus rationnelle, quoique fausse; aussi en discute-t-il les titres avec soin.

Le principe fondamental sur lequel elle repose, c'est qu'il n'y a point de causes finales dans l'univers; que les corps se sont formés sans idée directrice, sans exemplaire, sans modèle antérieur; que l'idée du tout, en un mot, ne préexistait pas à l'existence des parties et qu'aucune intelligence supérieure n'a présidé à leur organisation.

« La Providence, dit Épicure, cité par Lactance, n'a point de part dans la formation des animaux, car les yeux n'ont pas été faits pour voir; ni les oreilles pour entendre, ni la langue pour parler, ni les pieds pour marcher; ces membres sont nés avant qu'on parlât, qu'on entendît, qu'on vît, qu'on marchât; mais il est arrivé que, s'étant trouvés propres à cet usage, l'usage s'en est suivi [4]. » C'est la même doctrine qu'exprime Lucrèce dans ces deux vers souvent cités :

Nil ideo quoniam natum est in corpore ut uti
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum.

Ce qui est vrai des animaux est vrai, à plus forte raison, des minéraux et des plantes dont l'organisme est moins compliqué et les fonctions beaucoup plus simples.

1. « Intelligimus naturalium rerum materiam eam habere potestatem, ut transfiguratione, additione, ablatione formas quascumque subeat exhibeatque, et corpora exinde consurgant, quæ substantialis entitatis præter ipsam nihil habeant. » (Gass., t. I, p. 470.)

2. « Principio vero hinc seponimus animam rationalem, seu mentem, quæ humanæ formæ pars superior, præstantior, divinior est. » (*Id.*)

3. « Videtur solum qualitas, modusve substantiæ, dum quid gignitur, innovari. » (*Id.*, 471.)

4. Gass., t. II, p. 226 et sq.

Par conséquent, dans la génération des corps naturels, dans leur apparition en telle ou telle partie de l'espace, dans leur développement comme dans l'adaptation de leurs organes à des fonctions spéciales, il ne faut voir qu'un résultat du jeu fortuit des atomes « et d'une certaine nécessité de la matière ». La raison d'ailleurs en est simple : lorsque les atomes, soit en vertu de leur pouvoir de décliner, soit en vertu de toute autre cause naturelle, se sont rencontrés et juxtaposés à l'origine pour former des agrégats, il n'était pas possible que ces agrégats, par suite de la disposition même de leurs parties, ne fussent pas nécessairement portés à agir conformément à cette disposition. L'accord entre leur organisation et leurs actes était donc fatal et quand, après coup, nous affirmons que cette organisation a été précisément créée en vue de ces actes ou de ces fonctions, nous sommes dupes d'une illusion manifeste. Nous jugeons par nos œuvres des œuvres de la nature quand rien ne nous y autorise, et nous ne prenons pas garde que les choses peuvent très bien être appropriées les unes aux autres, sans l'être intentionnellement.

Au reste comment concilier avec ce principe que tout est créé en vue d'une fin, partant que la génération et la vie sont l'œuvre d'une cause intelligente supérieure, les anomalies et les monstruosités que nous rencontrons à chaque pas dans la nature?

Ainsi, pour ne citer que les exemples les plus saillants, si une cause intelligente a créé les yeux pour voir, d'où vient qu'elle a privé certains animaux de la vue et qu'elle n'a accordé à d'autres qu'une vue tout à fait imparfaite? — Si elle a créé les mamelles pour l'allaitement, d'où vient que les mâles en sont pourvus, bien qu'elles ne leur soient d'aucun usage? Si elle a créé les organes de la génération pour la reproduction de l'espèce, pourquoi les accorder au mulet, chez lequel ils sont impuissants? — Ces faits et beaucoup d'autres semblables seraient inintelligibles si toute chose avait sa fin établie d'avance, à moins d'admettre que l'intelligence ordonnatrice est sujette à l'erreur et que parfois elle manque le but poursuivi.

Enfin l'expérience ne nous prouve-t-elle pas qu'on peut, par l'habitude, modifier complètement le rôle d'un organe et le faire servir à des usages auxquels, primitivement, il semblait tout à fait étranger? C'est ainsi que, dans certains cas, le pied peut

suppléer la main. « On a vu une femme qui, n'ayant point de bras, ne laissait pas avec ses pieds de laver le linge, la salade, la vaisselle ; de jouer aux cartes, écrire, coudre, porter le boire et le manger à la bouche, manier un poignard, se peigner et ainsi de plusieurs autres fonctions de la sorte. Est-ce que ces parties sont aussi destinées pour ces usages ? Ou, plutôt, ne direz-vous pas que, s'étant trouvées propres pour ces usages, on les y a employées [1] ? »

III. — Si prudent d'ordinaire lorsque, obligé de déserter le terrain ferme de l'expérience, il s'aventure sur le sol mouvant de la métaphysique, Gassendi, au contraire, se montre ici, dans la réfutation de cette doctrine, aussi affirmatif que les dogmatiques les plus résolus. Ce fait mérite d'autant plus d'être signalé qu'il suffirait à lui seul à montrer combien les épithètes d'épicurien et de sceptique qu'on donne souvent à Gassendi sont inexactes et peu méritées. S'il est une vérité qui lui paraisse absolument certaine et incontestable, c'est bien celle-ci : que l'univers est tout entier pénétré, pour ainsi dire, de finalité, et nulle part cette finalité ne lui apparaît plus évidente que dans les phénomènes de la génération et de la vie [2].

C'est donc dans l'examen attentif de ces phénomènes qu'il va chercher la réfutation d'Épicure et la justification de l'hypothèse qui lui paraît la plus vraisemblable.

A. — Le phénomène de la génération se présente à nous sous deux aspects fort différents. Parmi les êtres qui nous entourent, en effet, « les uns naissent de semence visible ou de leurs semblables par propagation, tandis que les autres naissent comme d'eux-mêmes et sans aucune semence qu'on aperçoive ». Comment expliquer la génération dans ces deux cas ?

Et d'abord, qu'il y ait des corps naturels qui ne naissent pas, par propagation, de leurs semblables, de nombreux faits paraissent l'établir. La science ne constate-t-elle pas, chaque jour, qu'il se forme au sein de la terre des minéraux de toutes sortes ?

1. Gass., t. II, p. 226 ; — Bernier, V, 433.

2. Gassendi aurait évidemment souscrit à ce jugement de Voltaire : « Si les yeux ne sont pas faits pour voir, les oreilles pour entendre, une horloge pour montrer l'heure, j'avouerai alors que les causes finales sont des chimères et je trouverai fort bon qu'on m'appelle *cause-finalier*, c'est-à-dire imbécile. »

Nous voyons nous-mêmes, au flanc des murailles, naître et grandir des plantes qui assurément n'ont point été semées, et, dans les organismes malades ou les matières corrompues, se développer et pulluler des insectes par milliers [1]. Or, comment se fait-il que ces corps se forment dans des lieux spéciaux, que chaque région ait en quelque sorte ses minéraux, ses plantes, ses animaux privilégiés? que toute terre, suivant la remarque de Lucrèce, ne produise pas toutes choses [2]? — En cherchera-t-on la cause dans l'action du soleil? Il est probable que cette action n'est pas inefficace et qu'elle hâte la génération, mais elle ne saurait aller jusqu'à la causer entièrement. Elle peut faire éclore un œuf, non créer l'œuf lui-même. « Le soleil n'a pas de doigts assez subtils pour faire un tel ouvrage [3] » — « Pour qu'ici il s'engendrât plutôt du sel que du bitume, du métal que de la pierre, il fallait qu'il y eût déjà des atomes diversement disposés et ordonnés; autrement les mêmes choses se seraient engendrées partout ou du moins dans les mêmes zones. Or ces dispositions diverses marquent des principes tout à fait différents dont elles procèdent, puisque les qualités des éléments simples et même la chaleur survenante et étrangère auraient dû être uniformes et disposer la matière uniformément; et ces principes n'ont pu être autre chose que des substances différentes des éléments simples, qui aient été formées en même temps que la Terre, qui avait été comme la matière et la semence des choses qui devaient être engendrées et qui aient fait la terre non un corps simple, mais un mélange, mais un corps tout à fait hétérogène [4]. »

Ainsi, point de génération spontanée, au sens où nous prenons ce mot aujourd'hui; tout corps qui est engendré vient d'une semence préexistante dans laquelle il était virtuellement contenu, et l'influence des milieux où cette semence était située s'est bornée à en hâter le développement.

Si nous considérons maintenant non plus l'acte même de la génération, mais le corps naturel engendré, nous serons amenés

1. T. II, p. 113, 170, 261.
2. « Non omnis fert omnia tellus. »
3. « Nulla causa externa est, etiam Sol, etiam quævis alia, cui subtiles adeo, sapientesque sint digiti, ut tale quidpiam adoriri, aut perficere unquam possit. » (T. II, p. 263.)
4. Gass., II, 113; — Bernier, V, 275.

à nous faire une idée plus nette de la semence qui le produit. Ne sommes-nous pas étonnés, quand nous examinons une roche ou, comme on dit, une matrice de cristaux et d'améthystes, de l'admirable disposition des prismes qui la composent, semblables aux grains de blé symétriquement disposés dans l'épi? Or, quelle apparence y a-t-il que ces pierres se fassent d'une masse confuse et indigeste? Il est plus probable qu'il existe un certain esprit particulier qui s'insinue dans cette masse et l'ordonne, qui n'agit *pas à l'aveugle et n'est pas ignorant de son ouvrage* [1]. La génération, même la génération des métaux, implique donc dans le corps naturel un principe directeur et ordonnateur.

Mais combien cette organisation est encore imparfaite, comparée à celle de la plante et de l'animal. — La plante est en effet, de plus que le minéral, vivante et animée. Sans rechercher ici, si véritablement elle est douée, comme on est autorisé à le croire, de sensibilité et d'intelligence, le développement symétrique et harmonieux des différentes parties qui la composent, le rôle que remplissent ses racines, son tronc, ses branches, ses feuilles et ses fleurs, aspirant les sucs qui leur sont nécessaires, les distribuant, se les assimilant pour former des semences nouvelles, ne révèlent-ils pas un art merveilleux [2]? Évidemment, le principe directeur de la plante doit être supérieur au principe directeur des choses qui ne vivent pas, et ce n'est pas arbitrairement qu'on lui a donné le nom d'âme. Enfin, quand de la plante on s'élève à l'animal, on se demande comment il peut se faire que l'âme qui le dirige, bien que corporelle, possède « cette incompréhensible science et industrie par laquelle, avec un peu de semence, elle forme une si grande diversité de parties avec tant de proportion et les travaille avec tant de beauté, les distingue avec tant d'ordre, les joint avec tant de justesse, les destine chacune à leurs fonctions avec tant d'aptitude et de disposition, les fournit avec tant d'exactitude de tous les secours nécessaires pour agir et, pour dire en un mot, achève tout l'ouvrage, c'est-à-dire tout son corps avec tant de perfection? [3] » En apercevant un palais, nous nous refusons à croire qu'il

1. « Nimirum seminalis vis in quadam actuosa, operisque sui non ignara substantia est, cujusmodi esse solus spiritus potest. » (Gass., II, p. 114.)
2. T. II, p. 556.
3. *Id.*, p. 556, 557.

n'ait pas été construit par un architecte qui en avait conçu le plan d'avance; en apercevant le corps humain, qui est d'une délicatesse et d'une perfection infiniment plus grandes, nous n'hésitons pas à déclarer tout plan, toute idée directrice superflue : on ne saurait être plus illogique. — Ainsi, ce qui frappe Gassendi et lui paraît inexplicable dans la théorie d'Épicure, c'est moins la formation du corps naturel en tant que groupement d'atomes préexistants, que leur *consensus* final, l'ordre et l'harmonie qui président à leur évolution [1].

Comment rendre compte alors des anomalies et des monstruosités que nous avons signalées?

Gassendi pense qu'on en exagère singulièrement le sens et la portée. Que sont, en effet, ces quelques imperfections relatives, en comparaison des perfections dont nous ne pouvons nier l'existence? Ces perfections, il prend plaisir à nous les décrire, après tous les philosophes anciens, dans des pages dont semblent s'être souvenus Fénelon et Bossuet. Aussi aime-t-il à constater que les plus illustres penseurs ont reconnu cette harmonie des choses et attribué la génération et l'organisation des êtres à une cause intelligente. — Au reste, que prouvent les objections d'Épicure? Simplement que notre intelligence est courte et que nous ne pouvons connaître la raison de toutes choses. N'est-il pas possible que ces anomalies qui nous choquent, contribuent à la beauté de l'ensemble [2]? Nous verrons, d'ailleurs, en parlant de la génération par propagation, comment s'expliquent la plupart d'entre elles : leur cause naturelle résidant dans les conditions mêmes qui président à la formation de la semence [3].

Quant à l'argument fondamental sur lequel s'appuie toute l'argumentation des anti-finaliers, elle se réduit à un pur sophisme [4] : dire que l'organe n'a pas été créé en vue de la fonction, puisqu'il la précède, c'est oublier que, s'il a existé avant

1. Cl. Bernard dira de même plus tard : « Ce qui caractérise naturellement la force vitale, ce n'est point la formation du corps animal en tant que groupement d'éléments chimiques, mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie et qui n'appartient ni à la physique, ni à la chimie, c'est l'*idée directrice* de cette évolution vitale. »
2. Gass., t. II, p. 235, et t. I (de la Cause première), p. 326 et sq.
3. Voir plus loin, p. 99 : de la Génération par propagation.
4. T. II, p. 236: « Sophisticum est exstitisse membra ante usum; cum tametsi fuerint ante usum præstitum, non fuerint tamen ante usum provisum. »

l'usage actuel, il ne saurait en résulter qu'il a existé avant l'usage prévu. Il reste donc toujours à se demander si, sans cet usage prévu, il aurait été formé tel qu'il est. Or, nous avons précisément donné les raisons qui nous empêchent de l'admettre.

Voici donc quelle est la conclusion qui paraît à Gassendi la plus probable : « Nous pouvons supposer que lorsque Dieu, dans la *première création* du monde, commanda à la terre et à l'eau d'engendrer et de produire les plantes et les animaux, il donna *en même temps* la fécondité à la terre et à l'eau *en créant les semences de tout ce qui fut alors et qui devait ensuite être engendré*... et que celui qui vit éternellement créa en même temps toutes choses, comme si toutes les choses qui naissent présentement avaient été faites au commencement et créées dans leurs semences, de sorte qu'il ne se fasse rien maintenant qui ne doive son origine à cette efficace parole et bénédiction de Dieu; qu'il semble, par conséquent, que les semences furent véritablement répandues dans toutes les régions propres à la génération, mais non pas toutes également partout, Dieu les ayant dispersées selon qu'il le jugea à propos : ce qui fait que ce n'est pas merveille que toute terre ne porte pas toutes choses, mais que chaque région particulière engendre les plantes et les animaux particuliers.

« En outre, comme rien n'empêche qu'on ne fasse les atomes les premiers principes des choses, on peut supposer que les semences ont été disposées de telle manière que selon les mouvements que Dieu leur a imprimés dès le commencement, elles commencent dès lors même la propagation ou la continuation de ces générations qui durent encore aujourd'hui...

« Enfin, rien n'empêche qu'on ne suppose et qu'on n'entende que Dieu, conservant et entretenant les choses par son seul concours général, permette qu'elles aillent leur train ordinaire, les laissant agir et faire leur cours selon les mouvements qu'elles auront reçus dès le commencement, de sorte que Dieu, ayant produit au commencement plusieurs espèces d'animaux, il soit arrivé qu'ayant pris des aliments convenables, les atomes dont les animaux étaient formés aient attiré les atomes familiers et semblables qui étaient dans les aliments et qu'ainsi chaque nature ait pris de la nourriture, de l'accroissement et des forces pour perpétuer son espèce [1]. »

1. Gass., t. I, p. 492; Bernier, t. III, 402. Lire également les passages sui-

Est-ce à dire maintenant que cette explication satisfasse complètement l'esprit et ne laisse plus aucun doute sur le phénomène de la génération? Il serait téméraire de l'affirmer. Si nous sommes autorisés à penser que tout corps naturel dérive d'une semence, soit que cette semence ait été créée par Dieu à l'origine du monde, soit qu'elle ait été formée plus tard en vertu des lois que Dieu a établies, nous ne pouvons sur la nature même de la semence et sur son mode d'action que faire des conjectures. C'est pourquoi, dit Gassendi, quand nous sommes parvenus à connaître que chaque être doit avoir une semence particulière, qui a été, à l'origine, placée dans tel ou tel endroit; que, pour se développer, elle a besoin du concours de certaines forces déterminées; que, par l'habitude, elle est capable de se perfectionner et cent autres choses de la sorte, « toute notre sagacité et toute notre éloquence sera contrainte de s'arrêter là, et il faudra avouer que nous n'avons rien fait qui nous donne la vraie connaissance de cette économie interne et cachée, et qui nous fasse apercevoir cette espèce d'artisan qui sait se servir de petits organes si exquis avec tant d'adresse pour travailler une matière et en faire un ouvrage si juste, si bien proportionné et si bien ordonné. C'est pourquoi il ne nous reste qu'à admirer l'incomparable ouvrier qui, dans les semences des choses créées, a établi ces espèces de petits artisans si sages, si prudents, si prévoyants, si industrieux [1]. »

B. — Les conclusions qui précèdent nous font pressentir déjà comment Gassendi rendra compte de la génération des êtres qui naissent, par propagation, de leurs semblables. Les premiers êtres vivants une fois créés, l'âme qui les informe étant corporelle, il dut nécessairement arriver que par l'adjonction d'atomes semblables cette âme grandit et se fortifia. — En outre, il est présumable, d'après les fonctions qu'elle remplit, que ses éléments constitutifs sont extrêmement subtils et ténus et dans la plus étroite dépendance. On peut donc admettre que, par suite de cette dépendance même, chacune des parties de l'âme de la plante soit comme initiée au travail total de la génération à laquelle elle concourt. Par conséquent, dès qu'avec la semence,

vants, où la même théorie est exposée à peu près dans les mêmes termes. (T. II, p. 170, 171. — *Id.*, p. 263.)

1. T. II, p. 267.

cette partie d'âme se détache et sort de la plante, il n'est pas extraordinaire qu'elle puisse accomplir seule ce qu'elle avait appris à faire déjà, lorsqu'elle n'était pas encore émancipée. — En d'autres termes, chacune des parties de l'âme peut être considérée comme une âme en raccourci, un abrégé d'âme qui n'attend pour agir seule que le moment où, expulsée avec la semence, elle sera placée dans un milieu convenable [1]. — L'avantage de cette hypothèse est de nous faire comprendre une multitude de faits qui, sans elle, restent inexpliqués. — Si la graine tombée de la branche perpétue l'espèce d'arbre qui l'a produite; si la bouture, fixée dans le sol, prend racine et donne naissance à une plante complète; si la greffe mise sur un tronc étranger produit encore les fruits qu'elle était destinée à produire sur sa première tige, n'est-ce pas que la partie d'âme qui se trouve dans cette graine, cette bouture, cette greffe, garde pour ainsi dire le souvenir et la science du travail autrefois accompli avec l'âme tout entière [2]?

On peut donner la même explication de la génération des animaux, bien que le phénomène soit en réalité plus délicat et plus complexe. Gassendi considère la semence comme un écoulement qui provient de tous les points du corps et aboutit aux parties génitales. Or, grâce à la persistance de leurs mouvements, les molécules, ainsi chassées, pourraient échapper à la confusion, les semblables seules s'unissant aux semblables, celles qui proviennent de la tête, par exemple, et celles qui proviennent de l'estomac, se plaçant dans des régions différentes [3]. — Il en résulte que la semence garde quelque ressemblance avec l'animal dont elle est détachée et qu'elle en est comme une espèce d'abrégé.

Dès lors les influences héréditaires se conçoivent aisément; si l'on voit fréquemment des parents difformes transmettre à leurs descendants leur difformité et leurs maladies, c'est que la semence qu'ils produisent a conservé en quelque sorte la physionomie propre de leur organisation. Il est vrai que les défauts physiques ne se transmettent pas toujours : c'est que, alors, l'un des deux parents ne les possède point, ou bien que la force

1. Gass., II, p. 172.
2. *Id.*, p. 176.
3. *Id.*, t. I, p. 493, 494; t. II, p. 272, 275, 276.

des esprits une fois dégagés du corps malade, recouvre sa liberté première et agit comme elle agissait à l'origine [1]. — Il est une autre raison de ces faits que Gassendi ne donne nulle part d'une manière formelle, mais qui ressort de sa théorie tout entière : l'âme est bien, sans doute, le principe directeur et ordonnateur de l'être vivant; c'est elle qui façonne le corps, l'organise, en dispose les parties en vue de certaines fonctions spéciales et régulières, mais les matériaux que cette âme emploie ne sont pas des matériaux inertes, incapables de résister à son action et de lui faire obstacle; les atomes, comme nous l'avons montré, sont résistants et actifs; ils sont aussi des forces; il est donc naturel que, parfois, ils soient moins dociles et rendent le travail du principe directeur plus difficile. Ainsi s'explique l'insistance avec laquelle Gassendi revient sur certaines comparaisons qui lui sont chères. Il en est, nous dit-il, à maintes reprises, du corps vivant comme d'une république ou d'une armée : chacun des éléments qui le composent, comme chaque homme, chaque soldat a son activité propre et concourt efficacement à l'œuvre totale [2].

Enfin, à ces influences il faut ajouter celle de l'imagination. L'image des choses extérieures peut agir si puissamment sur le cerveau et sur la phantaisie qui y réside, que, par la phantaisie, les appétits et les esprits dont ils se servent, soient également modifiés. Cette modification est donc ressentie dans l'organisme entier; de telle sorte que, « s'il arrive que le détachement de la semence se fasse, les esprits modifiés qui arrivent jusqu'à elle, l'excitent, la pénètrent, informent sa masse d'une manière particulière et lui communiquent leur impression; si bien que ces particules s'arrangeant ensuite en formant le fœtus, et prenant chacune leur lieu propre, retiennent le vestige de l'impression ou conservent la ressemblance avec l'image [3] ». Par là s'expliquent les ressemblances frappantes que nous remarquons quelquefois entre les enfants et telle ou telle personne, telle ou telle image ou statue; par là s'expliquent et les monstruosités qu'offrent certains animaux, comme l'hermaphrodisme, et ces défectuosités qui fréquemment se rencontrent, telles que

1. Gass., II, p. 272. Voir plus loin, 2e partie, ch. II, de l'Imagination.
2. Voir 1re partie, ch. III, I; 2e partie, ch. V.
3. Gass., t. II, p. 284 et sq.

les taches de la peau, la mauvaise conformation de la bouche, etc.; en un mot, la plupart de nos qualités et de nos défauts.

C.—La vie [1], avons-nous dit, n'est qu'une génération continuée; les phénomènes qui la caractérisent n'en sont pas moins surprenants, ni moins difficiles à expliquer. Vivre, en effet, pour la plante comme pour l'animal, c'est grandir et se développer; c'est accomplir une multitude de fonctions délicates dont le jeu nous est le plus souvent inconnu; c'est être soumis à la loi d'un renouvellement continuel, échanger les éléments qui nous constituent contre des éléments nouveaux, des matériaux usés contre des matériaux pleins de sève; vivre, c'est, au milieu de ce tourbillon d'atomes, conserver sa physionomie propre et perpétuer l'espèce à laquelle on appartient; c'est accomplir l'œuvre la plus simple, la plus commune, la plus élémentaire, en apparence; en réalité, la plus compliquée, la plus surprenante, la plus merveilleuse. Aussi ne faut-il pas chercher à définir la vie : chacun comprend ce qu'elle est, il n'est personne qui le puisse dire. Toutefois, si elle réside dans un écoulement et un renouvellement perpétuels; si le corps vivant, semblable au navire *Argos*, qui paraissait toujours le même, bien que toutes les pièces en eussent été remplacées, se renouvelle aussi sans cesse; si le principe vital qui est composé d'atomes subtils est soumis également à cette loi, comment rendre compte de l'unité et de l'harmonie des phénomènes vitaux? — Il suffit pour cela, nous dit Gassendi, en s'appuyant sur les principes qu'il a exposés, d'admettre que les parties nouvellement introduites prennent exactement la place de celles qu'elles remplacent, et qu'elles conservent toujours même disposition et même configuration. Ainsi, les molécules qui surviennent ne différant pas de celles qui sont chassées, « ce n'est pas merveille si les mêmes inclinations demeurent, en sorte qu'il soit toujours vrai de dire, qu'on a beau chasser la nature, elle revient toujours [2] ».

D. — Toutes ces explications sur la formation de la semence, sur la génération et la vie nous paraissent aujourd'hui naturellement bien incomplètes, surtout quand nous les rapprochons de celles qui nous sont fournies par la science contemporaine;

1. Gass., t. II, p. 582 et sq.
2. *Id.*, I, 585.

nous pouvons même ajouter que cette théorie n'est point neuve et que Gassendi en emprunte les principaux éléments aux philosophes et aux médecins de l'antiquité; il ne faut pas oublier cependant que nul avant lui n'avait su la présenter d'un manière aussi méthodique; grouper, pour la défendre, autant de faits précis; mettre aussi bien en relief l'influence de l'hérédité et son rôle dans la génération et la vie. Ce mérite est pour nous d'autant plus grand, qu'à notre époque on attache une importance toute spéciale à ces problèmes d'un haut intérêt.

CHAPITRE VI

LE MONDE EST-IL ANIMÉ?

Considérations générales. — I. Le monde est-il animé? 1. Opinions de Pythagore et de Platon sur l'âme du monde. 2. Difficultés qu'elles soulèvent. 3. Conclusion. — II. Le monde a-t-il eu un commencement? — III. Aura-t-il une fin?

Le monde dont nous faisons partie et dont la science nous révèle chaque jour plus clairement les lois, ne constitue probablement pas à lui seul l'Univers; d'autres, en effet, sont possibles et nul ne saurait légitimment assigner de limites précises à la nature. Toutefois, il est évident que le monde auquel nous appartenons, seul nous doit occuper, toute recherche sur les mondes imaginaires ne pouvant être qu'hypothétique et vaine [1].

Or, ce qui nous frappe, dit Gassendi, lorsque nous considérons l'Univers, c'est qu'il forme un tout dont les diverses parties, loin d'être juxtaposées au hasard, sont étroitement unies entre elles et solidaires. Soit qu'on admette, touchant les lois qui les régissent, le système de Copernic dont les explications sont si complètes et si claires, soit qu'on le rejette pour lui préférer celui de Tycho-Brahé, l'ordre et l'harmonie qui se révèlent de toutes parts, n'en sont pas moins pour l'esprit une source

1. « Nam fatendum est quidem convinci non posse, non esse mundos præter hunc alios... cum nos, dum asserimus hunc mundum esse unicum, loquamur de re, quam ipsi videamus, et quam solam Deus voluerit innotescere; isti vero loquantur de re et sibi incomperta et cujus neque Deum authorem, neque omnino quempiam alium, qui tale quidpiam viderit, habeant... Illud solum retinendum, quod divitem adeo naturam maligne extenuare non deceat. » (T. I, p. 141 et 144.)

d'étonnement et d'admiration [1]. Aussi cherchons-nous à comprendre cet ordre et cette harmonie et à en découvrir la cause. Comment donc les concevoir? — Devons-nous assimiler les rapports qui unissent les parties de l'Univers à ceux qui unissent les membres d'un État ou d'une armée, ou à ceux, plus étroits, mais différents, qui unissent les matériaux d'un édifice? Ne devons-nous pas plutôt comparer le monde, dans son ensemble, à la plante ou à l'animal dont les organes vivent d'une même vie et sont animés d'une même âme? Si nous nous arrêtons à cette dernière supposition, le monde a-t-il été engendré et doit-il périr par la dissolution de ses parties, comme la plante et l'animal? — Gassendi fait l'examen critique de ces différentes hypothèses et sa discussion, non moins que les conclusions auxquelles il aboutit, méritent d'autant plus l'attention, que sa pensée semble souvent avoir été très mal comprise. Tantôt [2], en effet, on l'accuse d'admettre une âme du monde, comme certains philosophes anciens, âme immatérielle, source de toutes les âmes particulières; tantôt [3], au contraire, on l'accuse de croire à une âme essentiellement matérielle, mais sans bien mettre en relief les attributs qui lui appartiennent. Ces différences d'interprétation et ces jugements incomplets viennent peut-être du trop peu de soin qn'on a mis à suivre la pensée de Gassendi à travers les longues digressions qui l'enveloppent. S'il consacre un chapitre spécial [4] à l'âme du monde où, après la réfutatiou des théories qu'il croit fausses, il laisse entrevoir simplement l'opinion qui lui est propre, il revient plus tard, à maintes reprises [5], sur cette opinion pour la compléter; or, négliger ces développements que lui suggère l'étude de plus en plus attentive de la nature, serait assurément s'exposer à ne comprendre qu'à demi

1. « Videtur quidem Copernicanum *planius* esse et *concinnius;* verum quia textus sacri sunt, qui Terræ quietem et Soli motum tribuunt, ac exstare Decretum ferunt quo textus hujusce modi non de apparente dumtaxat, sed de vera etiam quiete, ac motione intelligendi esse jubentur; ideo superest, ut tale Decretum reverentibus Tychonicum potius et probetur et defendatur. » (Gass., I, p. 149.)

2. L'abbé Flottes. Voir l'intéressante brochure de M. Jeannel : *Gassendi spiritualiste.*

3. M. Martin, *Histoire de la vie et des ouvrages de Pierre Gassendi;* Mandon, *Études sur le syntagma* et *De la Philosophie de Gassendi.*

4. Gassendi, t. I, p. 155.

5. *Id.*, t. II, p. 3; t. I, p. 522; t. II, p. 329, etc., etc.

l'hypothèse qu'il propose. Voyons d'abord comment il conçoit et réfute la théorie des anciens.

I. — Au premier rang des philosophes qui ont soutenu que le monde est animé, il faut placer Pythagore et Platon. Bien que leur pensée sur ce point soit parfois assez obscure, il semble cependant qu'ils se représentent l'âme du monde comme une substance extrêmement déliée et répandue dans tout l'Univers. Elle est formée de deux éléments distincts : le *même* et l'*autre*; l'un, très pur et exempt de tout alliage corporel; l'autre, d'une pureté moins parfaite et plus voisin de la matière. Le premier est généralement désigné sous le nom d'Esprit; le second est l'*âme* proprement dite. Comme l'esprit est d'essence supérieure, comme il est libre et immatériel, c'est à lui qu'appartient la direction de l'âme et, indirectement, par l'âme qui n'est qu'un intermédiaire entre lui et le corps [1], de l'univers entier. — Est-ce à dire, maintenant, que ces deux parties soient absolument distinctes et substantiellement différentes? Le prétendre serait peut-être outrer la pensée de Platon; il est probable qu'il n'a voulu désigner par là que les deux fonctions essentielles de l'âme, celle qui se manifeste par l'intelligence et la raison, et celle qui se traduit par la végétation et le mouvement [2].

Plusieurs raisons spécieuses paraissent justifier l'opinion de Platon. La première c'est qu'il doit y avoir une source commune d'où dérivent toutes les âmes particulières, comme il y a une source commune d'où dérivent tous les corps. « De même que notre corps, dit Plotin, est une partie du corps du monde, de même notre âme est une partie de son âme [3]. » C'est la même raison qui portait les stoïciens, après Pythagore, à dire que le monde est animé et raisonnable, ἔμψυχον καὶ νοερὸν, et Virgile à

1. « Ex quo intelligitur ejusmodi formam, seu animam irrationalem mediæ cujusdam naturæ esse inter naturam pure incorpoream, cujusmodi est mens, et pure corpoream, cujusmodi est materia seu corpus. » (T. I, p. 156.)

2. « Intelligendum est duas esse fonctiones animæ, quæ ubique elucescunt; nempe ex una parte Intelligentia et Ratio, ex alia vegetatio et motio. » (*Id.*)

3. « Ut corpus nostrum corporis mundani pars est, ita nostram animam partem esse animæ mundi. » (*Id.*, p. 159.)

admettre qu'il existe dans l'Univers un Esprit qui en anime et en dirige toutes les parties :

> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet;
> Inde hominum pecudumque genus, vitæque volantum,
> Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore Pontus.

En second lieu, l'hypothèse d'une âme du monde semble expliquer aisément l'ordre de l'Univers et la Providence divine. Il en serait de cette âme comme de l'âme humaine; c'est elle qui construirait son propre corps et veillerait avec soin à sa conservation. Elle remplit donc, pour tous ces philosophes, le rôle de Dieu même; ils l'appellent divine et nous la représentent comme vivifiant tout ce qui existe.

> Esse apibus partem Divinæ mentis, et haustus
> Ætherios, dixere; deum namque ire per omnes
> Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum :
> Hunc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas [1].

Le défaut de tels arguments est facile à saisir. — Sans doute tout être qu'une âme vient animer en ce monde tire cette âme du monde lui-même, mais de quel droit en conclure qu'il la tire d'un principe diffus dans toute la nature [2]? Lorsque naît un être vivant, supposer, pour rendre compte de son âme, que le monde entier est animé, est aussi inutile que de supposer, pour rendre compte de la formation des rochers, une forme lapidifique répandue de toutes parts. L'animal n'emprunte point son âme à l'âme du monde; elle lui vient ou de l'âme particulière qui préexistait dans ses parents et dont elle a été détachée pour être transmise avec la semence, ou de ces germes qui se forment par la réunion, la séparation, l'arrangement de principes matériels, comme nous l'avons montré déjà. On ne saurait donc conclure de ce fait que notre corps est animé, de cet autre que le monde l'est aussi. — Quant à ce raisonnement qui consiste à attribuer au monde entier toutes les qualités qui se rencontrent dans chacun des êtres qui le composent, Cicéron en a fait bonne justice : « Nous devrions

1. Virgile, *Géorgiques*, liv. IV.
2. Gassendi, t. I, p. 159, 160.

reconnaître, dit-il, non seulement que le monde est animé et sage, mais encore qu'il sait jouer de la lyre et de la flûte, puisque l'homme en est capable. » « Nous devrions, en outre, ajoute Lactance, déclarer qu'il est, comme l'homme, sujet à toutes les passions, et mortel comme lui. »

L'hypothèse d'une âme du monde n'explique pas mieux la Providence. En effet, ou ce monde qu'on suppose animé a toujours existé, ou il a eu un commencement : s'il a toujours existé, il est inutile de recourir à une âme du monde pour rendre compte de sa formation; s'il a eu un commencement, de deux choses l'une, ou bien il a été engendré, ou bien il a été créé. S'il a été créé, il l'a été par une cause étrangère et l'âme n'est plus utile pour prouver la Providence, puisqu'elle fait partie de l'ouvrage et que la cause en est distincte, comme l'architecte de l'édifice. S'il a été engendré, deux hypothèses encore sont possibles : ou il est né spontanément, de lui-même, ou il est né de parents. Dans le premier cas, sa naissance est le fruit du hasard ou l'effet d'un dessein intelligent. Si elle est le fruit du hasard, toute idée de Providence doit être écartée et l'argument principal qu'on invoque en faveur de l'âme du monde perd toute valeur; s'il est l'effet d'un dessein intelligent, la Sagesse qui a conçu ce dessein, préexistait donc au monde; elle en est l'auteur, la cause extérieure, non une partie intégrante. Les mêmes difficultés reparaissent, si le monde est né de mondes antérieurs qui l'auraient engendré. En un mot, quelle que soit la cause qui ait ordonné le monde, elle en est nécessairement distincte, partant elle n'en est point l'âme [1].

Comme on le voit, Gassendi apporte le plus grand soin à réfuter la doctrine des anciens philosophes sur l'âme du monde et cette réfutation nous la trouvons non seulement dans son *Syntagma*, mais encore dans ses *Remarques contre les disciples d'Aristote*, où il nous fait observer que ni Épicure, ni Lucrèce n'ont admis, sur ce point, les opinions de Pythagore, de Platon et des stoïciens [2].

C'est là ce qu'ont judicieusement fait ressortir tous les cri-

1. Gass., I, p. 160.
2. « Epicurus existimat non esse terram animatam *ac multo minus Deam*, quemadmodum Pythagorici, Platonici, stoici, aliique fuere opinati. » (*Anımad. adv. Arist.*)

tiques de Gassendi ; mais ce qu'ils nous ont moins bien montré, peut-être, c'est le caractère propre de cette réfutation. En définitive, que reproche Gassendi à Pythagore et à Platon ? Il leur reproche surtout d'avoir fait de l'âme du monde la source de toutes les âmes particulières, après l'avoir en quelque sorte divinisée. Il craint qu'en adoptant leur théorie, nous soyons conduits à la négation d'un Dieu vraiment créateur et distinct du monde et à la négation de l'immortalité personnelle. C'est donc moins l'idée d'une âme du monde qu'il combat que l'idée d'une âme du monde ainsi comprise. Au reste il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet.

A peine Gassendi a-t-il présenté les critiques qui précèdent, qu'il se demande si nous ne pourrions pas nous faire de cette âme une opinion différente. Et d'abord, nous dit-il, si quelqu'un prétendait que par ce mot : âme du monde, il faut entendre Dieu lui-même, en ce sens que Dieu étant par son essence, par sa présence et par sa puissance répandu, en quelque sorte, en toutes choses, il les réchauffe, les gouverne et en quelque façon les anime, il n'y aurait aucune raison sérieuse à lui objecter. Il suffirait d'entendre par là que Dieu est une âme *assistante* et non *informante ;* qu'il ne fait pas partie constitutive du monde, mais qu'il en est, pour ainsi dire, l'ordonnateur et le pilote. — En second lieu, tous les philosophes reconnaissent qu'il existe une certaine chaleur diffuse dans tout l'univers, que cette chaleur soit naturelle à tous les éléments qui le composent, ou qu'elle ait sa source dans quelques-unes de ses parties seulement, comme dans le soleil, par exemple ; or, pourquoi ne donnerait-on pas le nom d'âme à cette chaleur intérieure ? — Cette opinion est expressément défendue par Démocrite, Hippocrate, Aristote, qui reconnaissent qu'il y a une certaine chaleur répandue par tout le monde qui, lorsque toutes les conditions requises sont présentes, peut devenir âme et engendrer tous les êtres vivants [1].

Ces considérations sont encore, il est vrai, bien générales et bien vagues ; Gassendi, dans un chapitre spécial sur « la nature du globe terrestre [2] », les complète et les précise. Mais, il n'ignore point combien il est difficile d'atteindre à la certitude,

1. Gass., t. I, p. 159.
2. *Id.*, t. II, p. 1.

sur de telles questions; aussi nous laisse-t-il plutôt deviner sa pensée qu'il ne nous l'expose : c'est une simple hypothèse qu'il présente et rien plus. Il se pourrait, nous dit-il, que toutes les discussions relatives à l'âme de la terre fussent, en dernière analyse, de simples discussions de mots [1]. « Car si on prend l'âme de la manière que nous concevons la végétative ou la sensitive, il n'y a rien, ce semble, de plus absurde que de vouloir que le monde soit animé. Mais *si quelqu'un* soutient qu'il y a une autre âme, une âme d'une autre espèce, il sera difficile de le contredire; car lorsque les autres opposeront que là où il n'y a ni végétation, ni sentiment, ni raisonnement, il n'y a aucune âme, il répondra qu'il n'y en a véritablement aucune telle qu'est celle qu'on attribue ordinairement aux plantes et aux animaux, mais qu'il y en a une qui est telle qu'elle peut être attribuée à un globe entier comme à la Terre, en ce que cette sorte d'âme n'est autre chose qu'une certaine forme qui lie toutes les parties du globe entre elles, qui les ramène à leur Tout, qui les y retient adhérentes quoique hétérogènes et répugnantes; que c'est à cette forme que se peut rapporter la génération de tant de choses vivantes [2] qui naissent d'elles-mêmes et que les âmes spéciales de ces choses, quoique très différentes de l'âme de la Terre, peuvent néanmoins lui devoir leur origine, de même que le ciron doit son âme à l'homme, quoiqu'elle soit très différente de celle de l'homme.

« Il ajoutera qu'encore que d'ordinaire l'on n'attribue l'âme qu'aux plantes, aux bêtes et aux hommes, cela n'empêche pas que plusieurs philosophes ne croient que tant que les métaux et les pierres sont dans leurs mines, on leur en doit attribuer une qui leur soit propre et particulière et qui, étant une *âme à sa manière*, fasse que ces corps soient censés vivants; il ajoutera, dis-je, qu'il lui pourra aussi être permis d'en attribuer de même une à la terre qui lui soit particulière et qui fasse qu'elle soit censée vivante [3].

1. « Quod spectat ad animam (mundi) videri de voce controversia potest. » (Gass., II, p. 3.)

2. « Quippe quæ reipsa nihil aliud sit quam forma veluti revinciens cohibensque intra ambitum omnes globi partes, ac tam præsertim heterogeneas, colluctantesque inter se; quam principium ad quod referri tot spontaneorum viventium generationes valeant. » (T. II, p. 3.)

3. « Cur non possit quoque attribuenda videri Terræ, scilicet specialis, ac sui generis (anima), ob quam censeri vivens possit. » (*Id.*)

« D'ailleurs, n'est-il pas vrai que les facultés et les fonctions de l'aimant, lors même qu'il est hors de la mine, sont telles qu'encore qu'elles ne puissent pas être rapportées à la végétation, au sentiment et au raisonnement pris de la manière qu'on les prend d'ordinaire, elles sont néanmoins trop nobles et trop excellentes pour les rapporter à *une nature entièrement inanimée et privée de sens*. Cela étant, pourquoi ne se pourrait-il pas faire que la terre ne fût pas absolument inanimée ou destituée de tout sentiment, du moins d'une espèce de sentiment distinct du sentiment ordinaire? Quelle répugnance y a-t-il qu'il y ait dans la terre *un genre de vie et de connaissance* que nous ne puissions pas atteindre par notre intelligence? Notre condition est trop différente de celle de la terre, pour que notre mode de connaissance ne soit pas d'un genre tout à fait autre que le sien [1]. »

Rapprochons enfin de ces citations ce passage non moins explicite que cite Bernier en le soulignant [2] : « J'ai toujours eu, dit Gassendi, beaucoup de peine à ne pas me persuader qu'il n'y eût pas une certaine force répandue dans toute la terre qui, comme une espèce d'âme, en liât et attachât ensemble les parties; car qui est-ce qui n'admire pas la résistance que font les choses pesantes lorsqu'on les veut séparer de la terre, et le désir, la pente, l'inclination qu'elles ont à y retourner lorsqu'on les en a séparées? Ne dirait-on pas qu'elles auraient quelque espèce de sentiment et de connaissance, que, naturellement instruites, elles connaîtraient que leur bien et leur conservation consiste à être jointes à leur Tout et qu'elles y retourneraient portées par cette connaissance, de même qu'un animal retourne à sa maison où il sait qu'il sera bien, et qu'il trouvera sa pâture et son entretien, ou de même qu'il se porte au boire et au manger, quand il a faim et quand il a soif? Ou, si vous voulez changer d'idée, ne dirait-on pas que la terre, de même que tout autre

1. « Id autem si ita se habeat, quidni Terræ quoque competere possit natura *non inanimis*, neque expers omnis, saltem distincti a vulgaribus, sensus?... Ecquid repugnat esse in Terra *genus vitæ et cognitionis*, quod nobis assequi non liceat? Ut in nobis enim et ex nobis acari ita gignitur, ut sit vivens a nobis distantissimum, et cognitionis a nostra alienissimæ; ita nihil videtur obstare quo minus nos ipsi in Terra, et ex terra geniti viventia simus, quorum conditio a conditione vitæ Terræ quam maxime distet; et omnis nostra conditio alterius prorsus sit generis ab eo, quo potest Terra pollere. » (Gassendi, t. II, p. 3.)

2. Bernier, 2e édition, t. II, p. 93 et sq.

animal, aurait une inclination à sa propre conservation et qu[e] connaissant que la séparation de ses parties lui serait per-nicieuse, elle l'empêche autant qu'elle le peut, tenant ses parties liées et serrées ensemble et les attirant, ou ramenant à elle quand quelque force les en a séparées, soit que cette espèce d'attraction se fasse par de certains rayons magnétiques, qui comme autant de petits crochets ou de petites mains imperceptibles, les ramènent, soit qu'elle leur renvoie quelque chose qui, excitant et réveillant en elles le sentiment naturel qu'elles ont, les porte à se mouvoir vers elle, à la manière d'un animal qui se porte vers le pain ou la viande dont il a reçu l'espèce [1]. »

Nous revenons donc ici, par un détour, à notre point de départ. Comme les platoniciens et les stoïciens, Gassendi admet une âme du monde et ne pense pas pouvoir, sans elle, expliquer la vie qui circule de toutes parts. Cette âme est non seulement pour lui, une force qui relie entre elles les diverses parties de l'Univers, elle est encore une force douée de sentiment et de connaissance. Sans doute cette connaissance et ce sentiment diffèrent de ceux de l'homme, mais le soin même qu'apporte Gassendi à marquer ces différences nous laisse mieux entrevoir quelles conclusions lui paraissent les plus probables. Quand il parle de cette sensibilité qui ne sent pas, de cette intelligence qui ne connaît pas comme nous sentons et connaissons nous-mêmes, l'on croirait entendre l'un des précurseurs de ces théories contemporaines dont le succès a été si brillant et qui attribuent au monde une sorte de *sub-conscience* ou de *supra-intelligence*, sans laquelle rien de ce qui se produit ne serait intelligible. — Toutefois, là s'arrête la ressemblance, car cette âme du monde, Gassendi la conçoit comme corporelle et créée par Dieu ; loin de se suffire à elle-même, elle suppose une cause extérieure et transcendante qui l'explique. Comment se fait-il maintenant qu'étant corporelle, c'est-à-dire composée d'atomes comme tout le reste, elle puisse ainsi accomplir des fonctions qui d'ordinaire paraissent ne pouvoir être attribuées qu'à une âme simple et incorporelle? C'est là un nouveau problème que nous étudierons avec lui en parlant de la nature même de l'âme [2].

1. Bernier, 2e édit., t. II, p. 94, 4, 5. Voir également, dans Gassendi : *Sint ne sidera animata?* t. I, p. 522 et sq.; *De globo Telluris, id.*, t. II, p. 3, 128, 135; *De sensu, id.*, p. 329 et sq.
2. Voy. plus loin, 3e partie, ch. I.

II. — Ces considérations sur la nature du monde nous amènent naturellement à rechercher quelle en est l'origine et quelle en est la fin. Suivant Parménide, Mélissus, les Chaldéens, Pythagore, voire Platon, le monde n'aurait point eu de commencement et serait éternel : cette opinion est également celle d'Aristote. Suivant Empédocle, au contraire, Héraclite, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Archélaüs, Diogène d'Apollonie, Leucippe, Démocrite, Épicure, Zénon et les stoïciens, il aurait eu un commencement. « Il nous est absolument impossible, disent les défenseurs de la première opinon, de savoir si les œufs ont existé avant les oiseaux ou les oiseaux avant les œufs, puisqu'on ne peut concevoir l'existence des uns sans l'existence des autres. C'est pourquoi, pour rendre compte des choses qui ont été, qui sont ou qui seront dans le monde qui dure toujours, il est arbitraire de recourir à un principe premier : il suffit d'admettre comme un cercle infini des choses qui engendrent et des choses qui sont engendrées, de telle sorte que chacune d'elles soit à la fois cause et effet [1]. » Quant aux partisans de la seconde hypothèse, ils admettent tous l'éternité de la matière et attribuent l'origine du monde soit à un concours aveugle des premiers principes, soit à une suite fatale des lois qui régissent l'Univers.

Il est une troisième hypothèse qui se rapproche de la précédente, car elle admet que le monde a eu un commencement, mais qui s'en écarte en ce qu'elle nous représente le monde comme créé par Dieu, sans aucune matière préexistante [2]. — Gassendi, dans une longue discussion que nous retrouverons plus tard en théodicée, examine chacune de ces hypothèses et s'efforce de prouver que la considération de l'Univers et la Raison naturelle nous conduisent logiquement à nier l'éternité du monde et à lui reconnaître un ordonnateur.

Et d'abord, l'ordre et l'harmonie qui s'offrent à nous dans toutes les parties et dans tous les mouvements de l'univers nous paraissent, dit-il, inintelligibles sans un agent souverainement

1. Gass., t. I, p. 162.

2. « Quippe tametsi scriptura quoque factum mundum dicat ex *invisa materia,* placet tamen interpretatio, qua materia hæc dicitur invisa, quia nulla sit; uti etiam, dum legimus *sæcula Dei verbo aptata, ut ex invisibilibus visibilia fierent,* videtur idem esse dicendum, quatenus nihil esse potest nihilo ipso invisibilius. » (*Id.,* 163.)

intelligent et sage. Le hasard et la Fortune, auxquels on les attribue, ne sont que des mots creux et vides de sens qui masquent mal notre ignorance. Mais alors, « si cet ordre a été établi par quelque cause, n'en résulte-t-il pas qu'il n'est pas éternel? Qui dit établissement, dit action qui se fait en quelque temps : une chose éternelle, au contraire, ne *devient* pas, elle n'est pas établie à un moment donné; ce qu'elle est, elle l'a toujours été et le sera toujours, se bornant pendant la longue série des siècles à persévérer dans son être [1]. »

En second lieu, si le monde n'a pas eu de commencement, comment se fait-il que les sciences et les arts qui se perfectionnent de jour en jour ne soient pas plus prospères et que l'histoire, au delà d'une époque relativement récente, ne nous fournisse aucun renseignement? — Suivant Aristote et Platon, mille causes expliqueraient ces faits : les migrations des peuples, les épidémies, les guerres, les tremblements de terre et tous les bouleversements du sol qui, en changeant la face des choses et les mœurs des hommes, ont enrayé le progrès et fait perdre le souvenir du passé. — Lucrèce considère, au contraire, l'existence de ces troubles comme incompatible avec l'éternité du monde. Le temps, chaque jour, comble les vallées et abaisse les montagnes, tend par conséquent à tout niveler : d'où vient donc que ce travail ne soit point encore achevé? Il se produit bien quelquefois des tremblements de terre qui créent de nouvelles montagnes et de nouvelles vallées, mais ces faits sont fort rares et insuffisants à lutter contre l'action continuelle des pluies et des fleuves qui emportent sans cesse avec eux la terre dans les eaux. Enfin, il faut remarquer que les migrations des peuples se font lentement; que les guerres et les cataclysmes ne détruisent pas les nations entières; le souvenir des choses anciennes n'aurait donc pas dû périr entièrement et la tradition nous l'aurait conservé.

Examinons maintenant de plus près l'argument d'Aristote; on peut le résumer ainsi : Le temps est éternel; or, le mouvement qui en est le nombre ou la mesure doit être éternel également, de même que le mobile où il réside : donc le monde est éternel. Quant à l'éternité du mouvement, Aristote la démontre

1. Gass., I, p. 163.

de la matière suivante : « S'il y a eu un premier mouvement, comme tout mouvement suppose un mobile, ou ce mobile a été engendré ou il est éternel, mais néanmoins en repos, à cause de quelque obstacle : or, dans les deux cas, il s'ensuit une absurdité. Car s'il est engendré, c'est par un mouvement et ce mouvement sera par conséquent antérieur au premier mouvement; s'il a été en repos éternellement, l'obstacle n'a pu être levé sans le mouvement lui-même et ce mouvement encore se trouvera antérieur au premier mouvement produit [1]. » Ce qui implique contradiction. Notons que le mouvement dont parle ici Aristote est celui du monde céleste par lequel s'expliquent tous les autres.

A ce raisonnement Gassendi oppose deux objections principales. La première, c'est qu'on peut concevoir le temps autrement qu'Aristote, à savoir comme une chose tout à fait indépendante du mouvement : qu'il y ait du mouvement, ou qu'il n'y en ait pas, le temps reste toujours le même; dès lors, de l'éternité du temps on ne saurait logiquement déduire l'éternité du mouvement et du monde. La seconde, c'est qu'on ne saurait légitimement supposer « que rien ne soit premier que par le mouvement physique »; il y a la vertu infinie de la cause suprême, Dieu, qu'on oublie.

Plus spécieuses sont les preuves suivantes en faveur de l'éternité du monde. La perfection des substances séparées vient en partie de ce qu'elles meuvent l'univers et ce qu'il contient; mais si l'univers n'était pas éternel, cette perfection ne leur appartiendrait pas, car alors elles resteraient oisives. Pour ce qui concerne spécialement le premier moteur, on ne pourrait dire de lui qu'il est immobile et immuable et qu'il demeure identique à lui-même, si le monde avait commencé d'être, car alors son action n'aurait pu toujours s'exercer. Il s'ensuivrait même que Dieu et la nature ne feraient pas nécessairement le meilleur, puisque l'action créatrice ne se serait produite qu'à un moment du temps. Quant à la question de savoir si les oiseaux ont précédé les œufs ou les œufs les oiseaux, elle n'a plus sa raison d'être quand on admet que le monde n'a pas eu de commencement; il suffit d'y répondre avec Censorinus : « Puisqu'il est évident que

1. Gass., t. II, p. 167.

les hommes engendrés par leurs parents se vont multipliant sans cesse par une procréation successive de père en fils, les hommes doivent avoir toujours existé, et toujours avoir été engendrés ainsi, sans que leur espèce n'ait jamais eu d'origine. »

Gassendi répond que rien ne s'oppose à ce qu'on rattache tous les mouvements à un premier moteur, en ce sens que ce moteur a créé tous les mobiles et leur a imprimé la force par laquelle ils se meuvent. De plus, il ajoute qu'une substance séparée ne laisse pas d'être un acte parfait, lors même qu'elle ne mouvrait pas actuellement les cieux; « d'autant plus que, si cette substance est Dieu même, rien ne lui peut être ajouté ou ôté : le monde et le mouvement du monde lui étant une pure relation ou, comme on dit ordinairement, une dénomination extérieure. Enfin, Dieu, en créant le monde et en le créant dans un temps, non dans un autre, a fait ce qui était le meilleur, car il n'était pas possible qu'une chose lui plût qui ne fût pas excellente [1]. »

Il nous faut donc conclure que si Dieu est la cause du monde; que si de toute éternité son entendement en a conçu l'idée, comme le pensent les platoniciens, rien ne pouvait le contraindre à réaliser cette idée éternellement : sa liberté n'a d'autres limites que celles de sa sagesse, dont les desseins nous sont inconnus.

Il resterait à se demander depuis quand le monde est créé; mais sur un tel sujet nous en sommes réduits à des conjectures invérifiables, partant sans valeur.

III. — Nous trouvons, sur la fin comme sur l'origine du monde, deux opinions diamétralement opposées. Tous ceux qui soutiennent qu'il n'a point commencé, soutiennent également qu'il n'aura point de fin; tous ceux, au contraire, qui pensent qu'il a été créé, pensent aussi qu'il finira un jour.

En faveur de cette dernière opinion qu'il adopte, Gassendi reproduit, en les commentant, les arguments d'Épicure et de Lucrèce. En premier lieu, de ce fait seul qu'un être a été créé, nous disent-ils, on peut conclure qu'il périra. En effet, pourquoi, ayant trouvé une cause pour le produire, n'en trouverait-il pas une pour l'anéantir? Ces causes d'ailleurs sont des plus nom-

1. Gass., I, 168.

breuses, en lui et hors de lui. — En lui, c'est le mouvement continuel des atomes qui tendent à recouvrer leur liberté. — Hors de lui, c'est le vide qui permet aux éléments des corps de se dissocier en leur offrant un asile; ce sont tous les troubles dont nous avons parlé et qui doivent en hâter la ruine.

En second lieu, en voyant que toutes les parties du monde sont sujettes à la corruption, ne sommes-nous pas autorisés à penser qu'il en est de même du tout qu'elles composent? Tout ce qui existe, depuis le rocher jusqu'à l'homme, depuis le grain de sable jusqu'aux chefs-d'œuvre de l'art, se désagrège et périt; comment le monde, lui-même, ne se désagrégerait-il pas à son tour? — On pourrait répondre que ces alternatives de générations et de corruptions sont le propre des êtres particuliers, non de tous les êtres pris dans leur ensemble, et qu'il en est du monde comme de la cire qui peut recevoir des impressions différentes en restant la même. — Mais alors, l'argument de Lucrèce s'offrirait à nous sous une nouvelle forme et nous dirions que la même nécessité qui cause la destruction d'une partie, peut causer celle de deux, de trois, de mille, de toutes enfin; partant que rien ne s'oppose à ce que nous admettions la possibilité d'une dissolution totale et d'un renouvellement général du monde, bien que nous n'ayons observé que des renouvellements partiels. De ce qu'une chose n'arrive ni fréquemment, ni facilement, on ne saurait inférer qu'elle n'arrivera jamais. En outre, l'exemple de la cire est mal choisi, car il ne se fait de changements en elle que par des causes externes, tandis que la ruine du monde peut venir d'une cause intérieure, à savoir l'agitation perpétuelle des atomes. Ainsi, même en admettant que les éléments matériels ne naissent ni ne périssent, il faut admettre, comme possible, une perturbation générale qui change complètement l'aspect du monde.

C'est donc avec raison que Lucrèce nous dit que « les portes de la mort et de la dissolution ne sont fermées ni à la masse entière de la terre, ni aux eaux profondes de la mer, ni au ciel, ni au soleil, mais qu'elles leur sont ouvertes comme de grands et vastes gouffres toujours prêts à les engloutir » :

Haud igitur lethi perclusa est janua cælo,
Nec Soli, Terræque, nec altis æquoris undis,
Sed patet immani et vasto respectat hiatu.

Quelques théologiens cependant ont pensé qu'une telle opinion était contraire à l'idée que nous nous faisons et que nous devons nous faire de Dieu, car, quelle que soit la cause prochaine de la fin du monde, il faut toujours remonter jusqu'à Dieu qui l'a créée. Or, n'est-il pas indigne de la sagesse et de la bonté divines de détruire un ouvrage si parfait et si beau? Que penserait-on de l'architecte qui réduirait en pièces le chef-d'œuvre qu'il a construit? — Notre tort, répond Gassendi, est de vouloir au sujet de l'homme raisonner comme au sujet de Dieu; nous oublions trop qu'il peut se proposer des fins qui échappent à notre intelligence; que sa sagesse et sa bonté sont incompréhensibles. — Si Dieu détruisait ce qu'il a fait, ajoute-t-on, c'est qu'alors il se repentirait d'avoir créé. — Pourquoi se repentirait-il, lui qui a pu vouloir, en appelant le monde à l'être, qu'il durât tant de siècles et pas davantage? — Mais alors il serait sujet au changement? — Pourquoi encore? Puisque tout le changement se trouverait dans le monde et non dans la volonté de Dieu qui a pu décider, de toute éternité, que le monde serait sujet à changer, même à disparaître. — Pourquoi enfin l'a-t-il crée ainsi et non éternel? — Ici nous ne pouvons faire qu'une réponse : Parce qu'il l'a jugé bon. Les secrets de Dieu sont impénétrables; il n'y a qu'une intelligence infinie qui puisse comprendre une puissance et une sagesse infinies.

Nous pouvons donc affirmer que le monde aura une fin; pouvons-nous savoir si cette fin est proche ou éloignée? — Nombreuses ont été les hypothèses proposées par les philosophes à ce sujet; bornons-nous à remarquer que ces hypothèses sont invérifiables et qu'elles valent ce que valent toutes les prédictions de l'astrologie : il serait donc puéril d'y attacher une importance qu'elles ne sauraient avoir [1].

1. Voir Théodicée : *Des rapports de Dieu et du monde.*

DEUXIÈME PARTIE

DE L'AME SENSITIVE ET DE L'AME RAISONNABLE

Après avoir étudié les propriétés naturelles et vitales des choses, étudions les facultés plus complexes par lesquelles elles sentent et connaissent. Cette partie de la doctrine de Gassendi, la plus remarquable assurément, est peut-être aussi la moins remarquée, malgré les tentatives de réhabilitation qui ont été faites à plusieurs reprises par ses historiens. La faute en est, croyons-nous, moins à Gassendi qu'à ces historiens eux-mêmes, car s'ils ont apporté tous leurs soins à nous montrer le spiritualisme de leur maître et à réfuter les accusations de sensualisme élevées contre lui, ils ont trop négligé de mettre en relief les analyses psychologiques si fines et si judicieuses qu'il nous a laissées; ses aperçus ingénieux et féconds, sa méthode toujours rigoureuse et sûre. Ici encore, le meilleur moyen de plaider la cause de Gassendi sera de le laisser parler lui-même, ou plutôt de résumer fidèlement sa pensée en la dégageant des développements un peu longs et touffus qui parfois l'enveloppent et l'obscurcissent. Nous verrons ainsi que, certainement, aucun philosophe du XVII[e] siècle n'a aussi bien connu l'âme humaine; qu'aucun n'en a analysé les facultés avec autant de sagacité pénétrante; qu'aucun n'est plus rapproché des psychologues contemporains. Une seule chose dans cette étude a nécessairement vieilli : ce sont les hypothèses physiologiques auxquelles Gassendi a recours pour expliquer le mécanisme de nos pensées et de nos sentiments, mais ses analyses psychologiques n'en conservent pas moins toute leur valeur.

CHAPITRE PREMIER

DE LA SENSIBILITÉ

De la sensibilité en général. — I. Limites de la sensibilité ; de la sensibilité dans les êtres inférieurs. — II. 1. De la sensibilité dans l'animal; ses caractères : elle suppose l'activité, est interne et immanente. — 2. Conditions générales de la sensibilité; siège où elle réside. — 3. Nature de la sensibilité. — III. Fonctions de la sensibilité ou des sens. — 1. Données des sens. — 2. De la localisation des sensations. — 3. De la vision binoculaire. — 4. Erreurs des sens. — IV. Conclusion.

A la source de toutes nos opérations mentales se trouve la sensibilité. Sentir, dans le sens le plus général qu'on attache à ce mot, c'est, pour un être, percevoir ou appréhender l'objet qui le meut en agissant sur lui. Nous dirons ainsi que le fer *sent* ou *perçoit* l'aimant qui l'attire.

Dans un sens plus restreint, sentir est synonyme de *connaître* [1]. Il y a alors dans la sensibilité, ou plutôt dans son acte, un élément nouveau, un élément intellectuel et représentatif. Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, la sensibilité ne peut s'exercer, comme nous le montrerons bientôt, que s'il y a action d'un corps sur un autre corps, de quelque manière que ce soit : c'est là ce qui nous explique pourquoi on se sert du même mot pour désigner ces deux faits.

I. — Cette distinction établie, le premier problème que Gassendi se pose est celui-ci : Pouvons-nous concevoir, même dans

1. Prænotandum est sensum accipi primum universe pro quacumque facultate rei cuilibet naturaliter insita ad percipiendum aliquid, cujus perceptione, seu mavis, apprehensione moveatur. Intelligendum autem est istam perceptionem seu apprehensionem vix quicquam differre a cognitione generaliter sumpta... an vero ista perceptio, seu apprehensio ferri appellari debeat cognitio, annon? quæstio erit de nomine. (Gass., II, 328.)

les êtres inférieurs, la simple appréhension dépourvue de toute connaissance? — Problème qui n'est autre que celui des limites mêmes de la sensibilité. Or, Gassendi n'hésite pas à répondre par la négative en accordant la sensibilité même aux minéraux. En effet, dit-il, nous ne craignons pas d'affirmer que l'animal qui est attiré par la nourriture a le sentiment de la modification qu'il subit; mais, est-ce que le fer n'est pas également attiré par l'aimant? Est-ce que la plante ne tend pas ses racines vers les sucs qu'elle peut s'approprier pour se nourrir, se développer et fleurir? N'y a-t-il pas dans ces mouvements une analogie frappante avec ceux que nous constatons dans les animaux et que nous appelons haine ou amour? [1]. — A des effets semblables, il faut des causes semblables : donc, si dans un cas on croit devoir admettre la sensibilité, il paraît logique de l'admettre dans l'autre. On peut même aller plus loin et supposer avec vraisemblance que toute sensation ou perception est non seulement connaissance, mais encore, en quelque manière, phantaisie ou imagination [2]. Pourquoi ne pas accorder que le fer, à la suite de l'impression qu'il en a reçue, imagine l'aimant comme une chose qui lui convient et qui, en s'unissant à lui, doit contribuer à son bien?

On objecte qu'il est ridicule d'admettre ainsi dans le métal un pouvoir de se représenter et d'imaginer les objets, et un organe propre à cette fonction. — Faible argument et qui n'aurait de valeur que si on attribuait au fer une imagination trop parfaite. Mais rien ne s'oppose à ce que nous concevions une espèce d'esprit naturel, diffus et répandu dans toute la substance métallique, analogue — bien que d'un ordre inférieur — à celui qui est dans le ver dont les parties séparées vivent encore et se reforment. A cet esprit appartiendrait la faculté d'imaginer, mais une faculté restreinte, capable de connaître simple-

1. Quapropter nisi ipsam quoque apprehensionem appellare sensum, cognitionemque placuerit, re tamen ipsa idem fit, ac in animalium amore vel odio, et dum ad cibum congruum moventur, illumque usurpant, atque ita de cæteris. (II, 328.)

2. Quamvis perceptio sive apprehensio, quæ mereatur dici sensus et cognitio esse quoque species phantasiæ, imaginationisve debere videatur, concedunt illi reipsa esse; et revera ferrum ex facta in se a magnete impressione, imaginari magnetem, ut rem sibi congruam, ac ejusmodi, ut bene sibi cum ipso sit, neque commotis sui partibus, quietem, nisi in conjunctione cum illo reperiat. (II, 328.)

ment ce qui est utile au fer; par exemple, ne disons-nous pas, par comparaison avec l'homme, que l'huître imagine, parce qu'elle recherche ce qui lui est utile? Pourquoi ne dirions-nous pas, par comparaison avec l'huître, que le métal imagine aussi, puisqu'il recherche non ce que recherche l'huître, mais certains objets déterminés? — Ces considérations générales auxquelles nous avons fait allusion déjà, par anticipation, sont la confirmation même des théories de Gassendi sur l'animation de la terre. Elles nous prouvent de nouveau qu'il ne concevait pas l'ensemble des choses comme une massse inerte, froide, indifférente, mais bien comme toute imprégnée de vie, de conscience, de sentiment et pouvant de la sorte s'associer à l'œuvre finale conçue et voulue par la cause première de toutes choses.

II. — Chez les animaux, la sensibilité est beaucoup plus facile à analyser, ses effets étant plus précis et plus saillants. On la définit d'ordinaire par cette proposition tautologique : « la faculté de percevoir des objets sensibles. » — Sentir, alors, c'est voir, entendre, toucher, goûter... c'est percevoir des sons, des couleurs, des odeurs... Tous ces actes ne se produisant pas chez les êtres inférieurs, il en résulte qu'on peut considérer la sensibilité, ainsi entendue, comme le caractère distinctif qui sépare l'animal des minéraux et des plantes.

1. Quand on l'examine en elle-même, remarque Gassendi, la sensibilité nous apparaît d'abord comme un des modes de l'activité, comme un pouvoir de mouvoir et d'agir. Dire avec Aristote qu'elle est purement passive, c'est en méconnaître la vraie nature. Sans doute elle est passive en ce sens qu'elle reçoit et subit l'impression du dehors; que les espèces émises par les objets extérieurs agissent sur elle, malgré elle, mais ces faits sont uniquement les causes occasionnelles de la sensation; pour que celle-ci se produise, pour qu'il y ait perception des espèces et connaissance de leurs objets, il faut que la sensibilité réagisse contre l'impression reçue et se tende vers l'objet qu'elle perçoit. C'est précisément parce que cette réaction ne se produit point, que tant de perceptions n'ont point lieu, par exemple, dans l'inattention. La raison de la sensibilité réside donc dans la vertu motrice des atomes [1].

1. Facultas universe sumpta non videtur aliud a vi motrice corpusculo-

En second lieu, la sensibilité a pour caractères principaux d'être interne et immanente, nous dirions aujourd'hui *subjective*. Son action, sa fonction propre ne dépassent pas les limites du sujet sentant : elles commencent, grandissent et s'achèvent en lui. Quand nos autres pouvoirs s'exercent, ils modifient leur objet; ici nous sommes seuls modifiés [1], notre action est *immanente*, non transitive. Percevoir, appréhender, connaître, en un mot sentir l'objet qui agit sur elle : telle est l'unique fonction de cette faculté.

2. Pour qu'elle entre en exercice et qu'il y ait sensation, plusieurs conditions sont requises.

La première, c'est qu'il y ait impression faite sur l'organe des sens: que cette impression se fasse d'une manière directe, comme il arrive quand nous touchons un objet avec la main; ou qu'elle se fasse d'une manière indirecte, par l'intermédiaire d'espèces sensibles, comme il arrive quand nous percevons par l'ouïe, la vue ou l'odorat. En effet, comme nous l'avons remarqué déjà, il n'y a point d'action à distance et une force ne peut en modifier une autre que par contact.

Il faut, en second lieu, que l'impression reçue soit transmise au cerveau par les nerfs. Le rôle des nerfs est ici prépondérant; pour bien s'en rendre compte, il faut se les représenter comme formés de tuniques superposées et constituant comme autant de petits canaux où résident et se meuvent les esprits animaux qui, semblables à un souffle, vont de la périphérie au centre et du centre à la périphérie. Dès lors « comme le nerf ne peut être touché et pressé que l'esprit ne le soit aussi; cet esprit sans que les particules qui l'avoisinent ne le soient également et, de proche en proche, sans que le cerveau où il aboutit ne soit modifié, il en résulte que la faculté de sentir est mue par cette

rum, prout ex certo inter se situ ad habendum talem motionem non aliam comparata sunt, ideo sensum esse movendi sive agendi fucultatem. (II, 329.)

1. Non est revera sensio ex genere earum actionum, quas *transeuntes* vulgo appellant..., sed ex genere earum est quas *immanentes* nominant; revera enim sensus functio non excedit, evagaturve extra ipsummet principium, quod sentit, verum in ipso, ut incipit, ita perseverat ac cessat. — Sensus una est simplexque functio, ut rem appositam percipiat, seu apprehendat, seu cognoscat, uno verbo sentiat, nihil vero aliud. (II, 329.) Tout ce passage, assurément important, n'est même pas résumé dans la traduction de Bernier.

espèce de rebondissement et qu'elle perçoit, appréhende, connaît et sent [1]. »

L'expérience nous prouve que, si une seule de ces conditions vient à faire défaut, la sensation ne se produit pas. Nous avons tous constaté que nous ne percevons pas les objets qui sont devant nos yeux lorsque nous sommes distraits; qu'en dormant, nous ne nous rendons pas compte du bruit qui se fait à nos côtés; que, dans la paralysie, toute excitation de l'organe atteint par la maladie nous reste inconnue; que, dans l'évanouissement ou la méditation profonde, nous restons insensibles à ce qui nous entoure.

De ces remarques ressortent deux conséquences importantes que Gassendi met bien en lumière. La première, c'est que la sensibilité n'appartient pas en propre à l'organe du sens : s'il en était autrement, nous ne pourrions comprendre pourquoi toute modification organique n'est pas suivie de sensation. On dit quelquefois, il est vrai, que l'organe sent; mais c'est une pure question de mots, car il est certain que la sensation ne peut se produire sans l'intervention du corps : elle résulte à la fois du corps et de l'âme, ou mieux de l'organe qui est partie du corps et de la faculté qui est partie de l'âme; ces deux parties agissant en commun. — La seconde conséquence, c'est que la sensibilité ne réside pas, à proprement parler, dans l'organe où nous localisons la sensation : dans l'œil, l'oreille, la main, par exemple; mais bien dans le cerveau. Si parfois, cependant, nous la situons dans l'organe du sens, nous entendons simplement marquer par là l'étroite union où il se trouve avec le cerveau, dont il est pour ainsi dire la continuation. C'est là ce que nous font comprendre les anciens philosophes lorsqu'ils disent : l'esprit voit, entend, etc., et non pas l'œil voit, l'oreille entend. L'œil et l'oreille ne sont que des instruments au service de la sensibilité.

3. Après avoir ainsi analysé les caractères et les conditions de la sensibilité et découvert, grâce à ses analyses, l'endroit précis où elle réside, Gassendi complète son étude générale sur cette faculté en recherchant qu'elle en est la nature. Toute son argumentation tend à établir : 1° que la sensibilité n'appartient pas à l'âme tout entière, mais simplement à une partie de

1. De organis sensus, II, 328 et sq., et de sensuum percipiendi modo, 339 et sq.

l'âme; 2° que la substance qui la compose n'est pas simple, mais composée [1].

La raison principale qui le porte à refuser la sensibilité à l'âme tout entière est tirée de ce principe déjà défendu par les anciens: qu'une substance simple et identique ne peut accomplir qu'une seule espèce d'actions. Or, il est évident que l'âme accomplit des actions différentes puisqu'elle a, outre la faculté sensitive, la faculté motrice et la faculté génératrice; il est évident encore que la sensibilité perd parfois quelques-uns de ses pouvoirs, ceux de voir, par exemple, et d'entendre, ce qui arrive fréquemment dans la vieillesse. En serait-il ainsi si l'âme n'était pas composée de substances hétérogènes, dont quelques-unes peuvent s'affaiblir ou même s'épuiser, tandis que d'autres se fortifient avec les années?

Ce qui, maintenant, semble prouver que la sensibilité est constituée d'éléments différents et non d'une substance homogène, c'est que chaque sens ne nous procure qu'une espèce déterminée de sensations : l'œil ne sert qu'à voir; l'oreille à entendre; en outre, ces sensations sont séparées entre elles non par une différence de degré, mais par une différence de nature : elles sont spécifiquement distinctes. Il est donc naturel de supposer qu'à chaque espèce de sensation correspond une faculté propre, formée par une substance spéciale. Il y aurait ainsi autant de facultés que de sens, et chacune d'elles serait localisée à l'endroit précis du cerveau où aboutit le nerf qui la dessert. L'âme sensitive, dit Gassendi, pourrait dès lors être comparée « à un architecte et chaque sens ou chaque faculté de sentir à chacun des ouvriers que l'architecte emploie pour faire son travail ».

III. — L'étude que Gassendi fait des sens n'est que la mise en œuvre et le contrôle des principes qu'il vient d'établir. Il passe successivement en revue le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue [2] et, à propos de chacun d'eux, recherche quel est son

1. Gassendi, II, 330, 331.

2. Bien qu'il n'étudie que les cinq sens généralement admis par les philosophes, Gassendi fait remarquer qu'il ne serait point contradictoire d'en admettre plusieurs autres. Pourquoi, par exemple, n'admettrait-on pas l'existence de sens spéciaux qui nous fournissent les sensations de la faim, de la soif, du froid, de la pesanteur? Ne peut-on supposer également que les animaux possèdent des sens que nous ne possédons point et qu'en

organe, quelles conditions sont requises pour qu'il entre en exercice, quelle est sa fonction propre et quelles données il nous fournit.

Les très longues [1] explications qu'il nous donne sur les deux premiers points étant surtout physiologiques, n'offrent plus aujourd'hui pour nous qu'un intérêt secondaire; nous avons d'ailleurs indiqué déjà quelles conditions sont requises pour que s'exerce la faculté sensitive; plus neuves et plus instructives nous paraissent ses autres recherches sur les données et les fonctions de la sensibilité, recherches qui l'amènent à examiner les problèmes si vivement débattus de la localisation des sensations, de la vision binoculaire et des erreurs des sens.

Suivant Gassendi, chaque sens a un domaine propre et bien limité et, par conséquent, ne nous fait éprouver qu'un petit nombre de sensations élémentaires; à l'odorat et au goût, nous devons simplement celles de saveur et d'odeur; à l'ouïe, celles de son, et ainsi des autres. Lorsqu'un sens paraît sortir de ces limites et nous renseigne plus complètement, c'est qu'alors il reçoit quelque secours étranger. C'est pour bien marquer ces différences que Gassendi distingue les sensibles propres, les sensibles communs et les sensibles par accident. *Le sensible propre* est toute qualité qu'un seul sens nous peut révéler, telle la couleur, tel aussi le son; *le sensible commun*, au contraire, toute qualité que plusieurs sens font connaître : telle la forme, telles encore l'étendue et la distance. Quant au terme de *sensible par accident*, il s'applique à toute qualité qui nous est révélée indirectement par un sens, bien que ce sens, pris en lui-même, ne puisse la percevoir. Ainsi, par la vue, nous jugeons qu'un objet est chaud ou froid, bien que les sensations de chaud et de froid ne soient point du domaine de ce sens. Ce jugement est dû évidemment au concours de la mémoire qui nous rappelle que, antérieurement, le sens de la vue et celui du toucher se sont exercés ensemble et que nous avons éprouvé simultanément la sensation de telle couleur et celle de froid ou de chaud. C'est

nous-mêmes il en pourrait naître de nouveaux? Pourquoi les éléments qui constituent la faculté sensitive ne s'ordonneraient-ils pas d'une autre manière et, par des combinaisons, des enchevêtrements imprévus, ne produiraient-ils pas un sens dont actuellement nous n'avons aucune idée?

1. Gass., II, 353-382.

donc improprement que le sensible par accident est appelé sensible, car il n'est pas précisément perçu et senti, mais bien plutôt imaginé et conçu.

Comment se fait-il maintenant que nous puissions localiser nos sensations qui, en définitive, se produisent toutes dans le cerveau, soit dans les organes, soit dans les objets? — Voici l'explication que propose Gassendi [1] : « Cela peut venir, dit-il, de ce que la faculté ayant été mue par le rebondissement des esprits, se tourne vers l'endroit d'où vient l'impression et perçoit ou sent l'objet sensible à cet endroit et non où elle est elle-même. » Si nous localisons, par exemple, dans le pied la douleur occasionnée par une piqûre, c'est que « la faculté se tourne vers l'endroit d'où le rebondissement lui donne, pour ainsi dire, la nouvelle de la blessure ». — L'explication sans doute est loin d'être suffisante. Il reste toujours à nous dire pourquoi la sensibilité perçoit où elle n'est pas, ou plutôt objective et situe ses sensations à un endroit déterminé, l'endroit vers lequel elle s'est tournée, sans probablement l'atteindre. Gassendi comprit sans doute l'insuffisance de ces raisons, aussi revient-il plus tard sur ce même sujet et voici ce qu'il ajoute : « Ce n'est pas, certes, selon ce que nous avons dit ailleurs, que la perception de l'émotion ne se fasse ou ne s'accomplisse dans le cerveau ou dans la faculté imaginante, à cause de la continuation des nerfs et du rebondissement des esprits; mais ce qui fait que l'émotion est commode ou incommode et qu'ainsi le sentiment est agréable ou désagréable, *cela est situé dans la partie même qui est pour cette raison ou flattée ou irritée* et qui est, par conséquent, comme chatouillée par le contact commode, ou affecte et désire, pour ainsi dire, d'être délivrée de l'incommode [2]. » — Comme le remarque Bernier et comme on l'a reproché à Gassendi, il semble que nous soyons ici en présence de deux jugements contradictoires : l'un qui place le siège de l'émotion dans le cerveau, l'autre dans l'organe. Si cependant nous nous rappelons les théories précédemment résumées sur l'animation générale, peut-être ne sera-t-il pas impossible de les concilier. —

1. Causa esse potest, quod ipsa facultas resultu exposito mota eo convertatur unde impressio advenit, ac sensibile illic, non vero ubi ipsa es adesse percipiat, ac sentiat. (II, 336.)
2. T. II, p. 473.

« On ne prend pas garde, dit Bernier [1], que si Gassendi fait résider la faculté sensitive, généralement prise, dans le cerveau, il n'exclut pas absolument la spéciale et n'en prive pas absolument les parties [2]. — Comme il admet une espèce d'âme, de perception, de sentiment, dans les insectes coupés, il admet aussi que le pied, par exemple, étant animé, sent effectivement du plaisir ou de la douleur selon que le contact est rude ou poli. » Il y aurait donc comme une âme centrale se ramifiant dans tout le corps par une multitude de rayons toujours tendus, rayons sensibles et dont toutes les émotions, à peine éprouvées, seraient immédiatement ressenties, quand les organes sont sains, par le noyau où ils aboutissent. L'âme, en localisant une sensation, ne ferait donc que localiser dans une de ses parties qu'elle connait, la modification subie. Que toute communication entre une de ses parties et le centre soit interrompue — n'oublions pas en effet que l'âme est matérielle — et naturellement la sensation n'est plus perçue. — Quant aux illusions des amputés, elles s'expliquent facilement par la mémoire et l'habitude; l'âme continue à situer ses sensations où elle les localisait autrefois. — On peut expliquer d'une manière analogue la perception de la distance, perception qui est due à un travail de l'esprit s'exerçant sur les données des sens. Sans la comparaison qui relève d'une faculté supérieure à la sensibilité, nous dit Gassendi à plusieurs reprises, la notion de distance nous resterait inconnue [3].

Le second problème intéressant que soulève Gassendi est, avons-nous dit, celui de la vision binoculaire. — Comment expliquer qu'avec nos deux yeux, nous n'apercevions qu'un objet? — Les raisons que Gassendi nous donne de ce fait sont assurément ingénieuses et elles offrent ce grand avantage de pouvoir être facilement contrôlées par chacun de nous. — Il écarte d'abord les explications insuffisantes qui jusqu'à lui ont été proposées. Ainsi on allègue quelquefois, nous dit-il, que les espèces se confondent dans le parcours des nerfs optiques : pure hypothèse que rien n'autorise. — On prétend encore que les axes de l'un et l'autre œil se rencontrent,— mais on ne l'appuie

1. Bernier, t. VII, p. 476 et sq.
2. Notandum est debere quidem organum, sive sensorium esse animatum. (I, p. 335.)
3. Gassendi, II, 386 et *passim*.

sur aucune preuve [1]. — Peut-être serait-il plus simple de s'en tenir à l'explication suivante : si nous nous observons attentivement, nous ne tardons pas à constater que nous avons tous un œil plus fort que l'autre et que si nous regardons, les deux yeux ouverts, il n'y en a qu'un qui voie distinctement, l'autre étant, pour ainsi dire, en repos et n'apercevant que d'une manière confuse. — Ce fait admis, il est probable qu'encore « qu'il soit reçu deux espèces du même objet dans les yeux, néanmoins comme celle qui est reçue dans celui dont l'axe est tendu est plus forte, plus vive, plus distincte que l'autre, et qu'ainsi elle fait plus d'impression sur la rétine, elle attire presque à soi toute l'attention de la faculté; de sorte que la faculté ne voyant distinctement que par une seule espèce, et par une seule vision distincte, ce n'est pas merveille qu'elle ne voie qu'un objet,... l'espèce faible et confuse qui est reçue dans l'autre œil, n'étant comptée pour rien... Joint qu'à proprement parler, l'on ne saurait dire que l'œil droit et l'œil gauche voient en même temps le même objet, puisque leurs axes aboutissent à des endroits différents et éloignés... Cela étant, si nous voyons quelquefois l'objet double, comme lorsque nous nous pressons l'un des yeux sur le petit angle, cela vient de ce que la disposition de l'œil étant changée et, par conséquent, l'espèce ou les rayons reçus dans un endroit extraordinaire de la rétine et qui n'est pas accoutumé ni endurci aux rayons, il arrive que l'impression qui se fait dans cet endroit étant aussi sensible que celle qui se fait dans l'autre œil dont l'axe est tendu, elle y excite et attire l'attention de la faculté, laquelle étant par conséquent dirigée et tendue également en même temps vers deux endroits, deux espèces, elle voit le même objet doublement, par une double vision, ou, ce qui est le même, elle voit double [2]. »

Après les explications qui précèdent, il est facile d'apprécier à leur juste valeur les critiques que souvent on élève contre les sens; quand on les accuse de nous tromper, c'est qu'on se méprend sur leur véritable rôle. Le rôle des sens est en effet, simplement, de nous montrer les choses telles qu'elles sont par rapport à nous, non telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ici nulle erreur possible;

1. Voy. les explications de la même difficulté proposée par Muller, Hering et Panum. *Psychologie allemande*, Ribot.
2. Gassendi, II, 396. — Bernier, VI, 224.

seulement il arrive que souvent nous affirmons que la réalité ressemble à l'apparence, c'est alors que nous nous égarons : mais s'il en est ainsi, c'est le jugement qu'il faut accuser, non les sens.

IV. — En résumé, de toutes ces analyses il ressort que la sensibilité dont l'action est toute interne, subjective et immanente, est essentiellement distincte de nos autres facultés, bien qu'elle leur soit, comme nous le montrerons plus tard, étroitement unie; que, pour s'exercer, elle implique certaines conditions nécessaires : l'impression organique, la transmission au cerveau, l'activité de l'âme, sans lesquelles cette sensation ne pourrait se produire; que nos émotions sont spécifiquement différentes et que toute tentative de réduction à l'unité est chimérique; enfin, que le sens est distinct de l'organe, qui n'est pour la faculté sensitive qu'un instrument. Ce sont là des résultats définitivement acquis à la philosophie.

Il y a plus : on a longtemps fait honneur aux philosophes écossais de la célèbre distinction des perceptions naturelles et des perceptions acquises; or, il est évident qu'elle se trouve déjà dans ce passage où, s'inspirant d'Aristote, Gassendi note avec soin les différences qui existent entre les sensibles propres et les sensibles par accident ; il est non moins certain que nul, avant lui, n'avait résolu d'une manière aussi judicieuse les deux problèmes que nous avons signalés de la localisation des sensations et de la vision binoculaire.

Ajoutons, en dernier lieu, que l'explication qu'il donne des erreurs attribuées aux sens [1], ne diffère en rien de celles qu'on donne encore aujourd'hui. Si toutes ces propositions, ou du moins la plupart d'entre elles, nous paraissent banales actuellement, n'oublions pas qu'il en est de même de toutes les vérités généralement acceptées, après une démonstration définitive.

Quant aux hypothèses métaphysiques sur la nature même de la faculté sensitive qu'il attribue non à une force simple et à un principe unique, mais à une substance composée d'atomes ténus et subtils, elle demande, pour être appréciée justement, à être rapprochée de la théorie générale de Gassendi sur la nature de l'âme [2].

1. La Fontaine dans sa fable : *Un animal dans la lune,* n'a fait que mettre en beaux vers l'argumentation de Gassendi.

2. Voy. 3e partie, ch. I, p. 217 et sq.

CHAPITRE II

DE L'IMAGINATION

Nécessité d'admettre une faculté de connaître distincte des sens. Opinion des philosophes qui font l'âme corporelle; opinion de ceux qui la font incorporelle et divine; opinion de Gassendi. — I. L'imagination n'est pas distincte du sens commun et de la mémoire. — II. Fonction de l'imagination : de la conservation des images; explication physiologique. — III. Du rappel et de l'association des images. — IV. Du jugement. — V. Du raisonnement. — VI. De l'instinct. — VII. Des songes.

Les sens ne nous donnent que l'appréhension simple et nue des choses présentes, sans porter sur elles aucune affirmation; s'ils existaient seuls, notre pensée serait donc une pensée toujours mourante, une mosaïque de sensations, sans lien et sans unité, interrompue ou continuée au gré des impressions. — Que la pensée ait de tout autres caractères, c'est ce que l'expérience la moins attentive nous atteste, puisqu'elle nous montre que, en réalité, nous pouvons méditer, délibérer, combiner des idées, même lorsque nos sens sont au repos. C'est qu'il existe, outre les sens, une faculté connaissante intérieure qui accomplit ce travail et féconde leurs données. Cette faculté, les Grecs la nommaient τὸ ἡγεμονικόν, voulant indiquer par là que c'est elle qui excite et dirige les mouvements et les tendances de l'animal et de l'homme. Les Latins l'appelaient *Esprit*, réservant à l'âme proprement dite les facultés végétative et sensitive; d'autres philosophes, enfin, lui ont donné différents noms : ceux d'Entendement, de Raison, d'Imagination, de Prudence, etc., suivant qu'ils étendaient plus ou moins son domaine [1].

1. Gass., t. II, p. 398 et sq.

Quoi qu'il en soit, si tous en reconnaissent l'existence, tous reconnaissent également la difficulté d'en montrer la vraie nature, les fonctions multiples et le siège précis : aussi, nous dit Gassendi, devons-nous nous estimer heureux, une fois encore, si, ne pouvant atteindre sûrement le vrai, nous atteignons au moins le vraisemblable.

Les opinions qu'on a émises touchant la nature de cette faculté, peuvent se diviser en deux grandes classes :

Démocrite, Epicure, les stoïciens, tous ceux qui font l'âme — c'est-à-dire le principe de la vie et de la sensation — matérielle, soutiennent que la faculté de connaître en est essentiellement distincte. L'expérience, nous disent-ils, prouve, en effet, qu'entre elles, il peut souvent y avoir opposition, car l'Esprit est fréquemment ému, sans que les fonctions vitales soient troublées, de même que le corps est lésé sans que l'Esprit soit atteint. — Ce qui est vrai, c'est qu'elles sont étroitement unies; l'Esprit est à l'âme ce que le moyeu est aux rayons de la roue, ce que la prunelle est à l'œil; il est l'âme de l'âme, comme la prunelle est l'œil de l'œil. La faculté de connaître ne doit donc pas être conçue comme un simple mode, un simple accident de la substance, mais bien comme une substance propre, comme quelque chose de concret : « ce par quoi nous pensons et connaissons intérieurement. » — Enfin, cette faculté est *une* et les différents noms qu'on lui donne indiquent simplement les différents aspects sous lesquels on l'envisage et les différentes fonctions qu'elle accomplit.

Pythagore, Platon, Aristote, tous ceux qui admettent en nous quelque principe incorporel, admettent au contraire une *double faculté* de connaître. Pour Platon, la première, incorporelle et d'essence divine, a son siège dans la tête et prend le nom de raison : elle est le propre de l'homme; la seconde, qui est complexe et corporelle, qui nous est commune à nous et aux animaux, aurait son siège dans le foie et dans le cœur. Aristote établit la même distinction et marque avec soin quelles différences séparent la partie raisonnable de la partie imaginative qui se retrouve, à des degrés divers, chez tous les animaux. Raisonnant ensuite sur chacune de ces facultés comme ils ont raisonné sur l'intelligence, Aristote et ses disciples établissent en elles plusieurs distinctions nouvelles : c'est ainsi que dans l'imagi-

nation, par exemple, ils découvrent successivement six facultés secondaires : *sensus communis*, *vis imaginatrix*, *vis æstimatrix*, *phantasia*, *vis cogitatrix* et *memoria*.

Gassendi ne rejette ni n'admet précisément aucune de ces théories, il s'efforce plutôt de les concilier. Avec Platon et Aristote, il admet que nous avons une double faculté de connaître; l'une incorporelle et, en quelque façon, divine : l'entendement; l'autre, au contraire, matérielle : l'imagination; mais il pense, avec Démocrite et Épicure, que cette dernière faculté est *une* et que c'est arbitrairement qu'on la considère comme composée de parties distinctes.

Examinons donc successivement chacune de ces facultés, en commençant notre étude par l'imagination, la connaissance de ses fonctions et de son rôle nous étant indispensable pour bien comprendre les fonctions et le rôle de l'entendement.

I. — Le travail de l'imagination commence où finit celui des sens. Pour qu'un sens s'exerce, il faut, avons-nous dit, qu'il y ait impression faite sur l'organe, transmission de cette impression par les nerfs et modification du cerveau : qu'une seule de ces conditions fasse défaut et la sensation ne se produit pas. Or, l'imagination a précisément le pouvoir de *renouveler les perceptions passées* et de représenter les choses absentes qui n'agissent pas actuellement sur nous. C'est là son premier travail, celui qui nous la montre se confondant presque avec les sens. — Mais elle est capable de plus encore, à mesure qu'elle s'élève au-dessus de la faculté sensitive; après avoir reproduit des perceptions passées, elle peut assembler des espèces d'origines différentes et porter des *jugements*, inférer même de certaines choses certaines autres, c'est-à-dire *raisonner*. Faire revivre les émotions disparues, juger et raisonner, telles sont donc les principales opérations de l'imagination : opérations qui supposent nécessairement que le passé a laissé en nous des traces que nous sommes capables de retrouver à un moment donné.

Suivant les disciples d'Aristote, comme nous l'avons indiqué, il faudrait voir dans ces opérations, non des fonctions différentes d'une seule et même faculté, mais bien des fonctions de facultés différentes : le sens commun, la mémoire, le jugement.

« Le rôle du sens commun, nous dit Aristote, est double :

d'une part, il juge les différences qui existent entre les sensibles propres qui affectent les sens externes et discerne, par exemple, la blancheur de la douceur; d'autre part, il est uni aux sens externes de telle sorte que, s'il est affecté, ils le sont également, sans que la réciproque puisse être admise. » On pourrait le comparer à un centre où les sens aboutiraient comme des rayons. Ainsi, chaque sens connaîtrait son objet et sa fonction et le sens commun connaîtrait, à la suite d'une comparaison et d'un jugement, les objets et les fonctions de tous.

Gassendi rejette cette doctrine pour plusieurs raisons : d'abord, il est douteux que chaque sens connaisse sa fonction; la réflexion et le retour sur soi-même qui sont nécessaires pour concevoir et penser que l'on sent, appartiennent à une faculté supérieure et il ne semble pas que les bêtes la possèdent. Aussi Plutarque attribue-t-il justement cette opération à l'âme raisonnable [1]. — En second lieu, il est arbitraire d'attribuer au sens commun le pouvoir de juger des différences qui existent entre nos sensations. Tout sens, quel qu'il soit, interne ou externe, est limité à la simple et nue appréhension des choses; or, l'acte de juger étant tout différent, ne peut relever que d'une faculté supérieure : la phantaisie. Que si l'on veut admettre, néanmoins, un sens commun distinct, il convient de le considérer comme la réunion même des sens externes, en tant que ces sens ont un lieu commun où les nerfs qui en sont les organes aboutissent et transmettent les impressions.

Plus spécieuses sont les raisons qu'on invoque pour établir une distinction entre l'imagination, la mémoire et le jugement. — On fait remarquer, en premier lieu, que ces facultés exigent des conditions organiques opposées : plus le cerveau sera malléable et humide, plus l'imagination sera apte à recevoir les impressions; plus, au contraire, il sera ferme et sec, plus la mémoire et le jugement seront favorisés. — En second lieu, l'expérience nous prouve qu'entre ces facultés il existe des oppositions frappantes : ne savons-nous pas qu'à la suite de violentes émotions ou de chocs et de lésions dans le cerveau, des personnes ont perdu la mémoire du passé tout en conservant encore le pouvoir

1. Redire in nosmet, ut cum quidpiam viderimus, etiam videre nos concipiamus, hoc superioris omnino facultatis est, neque apparet bruta in se tale aliquid machinari. (T. II, p. 402.) — V. plus loin, 2e partie, p. 158.

d'imaginer? — De même on rencontre des malades qui tantôt conservent la faculté imaginatrice très saine et perdent celle de bien juger, tantôt ont l'imagination troublée et le jugement très sain.

Ces constatations sont exactes, mais non, pense Gassendi, les conclusions qu'on en dégage. Celles qui sont tirées des conditions physiologiques du cerveau ne prouvent qu'une chose, c'est que le cerveau ne doit être ni trop humide, ni trop sec pour que la phantaisie puisse convenablement remplir toutes ses fonctions. Dans le premier cas elle appréhende vivement et promptement, mais ne peut qu'avec peine retenir et se rappeler; dans le second, au contraire, elle retient longtemps, mais ne saisit que difficilement. — Quant aux autres objections, elles viennent d'une méprise : d'abord, il est inexact que nous perdions jamais la faculté de nous souvenir; si, en effet, elle disparaissait entièrement, il n'y aurait plus ni imagination, ni jugement. Ce qui se perd, ce sont uniquement les espèces indispensables à la réminiscence. En outre, tous les exemples qu'on invoque s'expliquent très simplement dès qu'on admet qu'il peut y avoir soit un arrêt de développement, soit un trouble dans la phantaisie, car alors ou elle ne peut s'élever jusqu'à l'opération du jugement, ou les images qu'elle reproduit se combattent.

Nous pouvons donc conclure que, outre l'intellect qui est dans l'homme seul, il n'existe qu'une seule faculté de connaître interne qui est la phantaisie ou imagination [1]. Peu importe maintenant qu'on lui donne différents noms, pourvu qu'on entende bien que ces noms désignent uniquement les différentes fonctions qu'elle remplit, de même que les termes de sauter, de marcher... indiquent uniquement des fonctions particulières de la force motrice. Ce sont ces fonctions diverses qu'il nous reste à analyser et, comme toutes ces fonctions supposent qu'il reste en nous quelques traces des impressions disparues, il est naturel, qu'avec Gassendi, nous commencions par elles cette étude.

1. Maneat igitur præter intellectum qui in solo est homine, esse tam in homine quam in brutis unicam internam cognoscentem facultatem quæ sit ipsa phantasia, quæque vocari quidem præterea æstimatrix, cogitatrix, memoria aliisque nominibus possit. (Gass., II, p. 402.)

II. — Si nul doute ne peut s'élever au sujet de l'existence des traces que le passé a laissées en nous, il n'en est pas de même, nous dit Gassendi, au sujet de leur nature. Les différents noms d'*espèce*, de *type*, d'*empreinte*, d'*image*, de *simulacre*, etc., qu'on leur donne, indiquent simplement que ces traces ou vestiges sont tels en nous qu'ils permettent à la phantaisie de revoir les choses externes, quand on n'est plus en leur présence. Mais gardons-nous de les concevoir comme des images, au sens ordinaire qu'on donne à ce mot, c'est-à-dire comme de petits dessins gravés dans le cerveau. Cette conception, qui semble convenir aux représentations visuelles, serait inintelligible pour toutes les autres. Comment, en effet, et sous quelle image se représenter les odeurs et les sons, par exemple, que l'imagination peut cependant reproduire? — Ce qui reste en nous n'est vraisemblablement ni coloré, ni sonore, ni savoureux, car il serait absurde que le cerveau fût rempli de toutes ces qualités : la seule chose dont nous soyons certains, c'est que le résidu de la sensation est tel que, par son moyen, l'ébranlement cérébral qui s'est produit une fois peut se produire de nouveau et, avec lui, le sentiment et la connaissance qui l'accompagnent.

Si cependant il est permis de faire une hypothèse, il semble que la suivante soit la plus probable. « La trace laissée en nous ne pourrait-elle pas être comme une espèce de pli qui s'est fait dans le cerveau, substance malléable et apte à le contracter? » — De la sorte, on rendrait compte des principales difficultés que soulève l'exercice de l'imagination. La première est la reviviscence des émotions passées : or, grâce à ces plis, les esprits animaux ayant des voies toutes ouvertes, pourraient, en les parcourant, aller provoquer des mouvements analogues aux mouvements antérieurement perçus et, par suite, des sensations semblables aux sensations évanouies.

Ces plis pourraient être conçus comme des espèces de *vestiges*, car ils nous conduisent à la connaissance de leur cause, de même que les vestiges laissés par l'animal nous amènent à nous le représenter. Le nom de *types* leur conviendrait également, car produits par des impressions spéciales ils doivent en garder la physionomie propre et les caractères distinctifs. On peut même les appeler *espèces* ou *images*, pourvu qu'on distingue avec soin les deux significations principales que les philosophes donnent à

ces termes. A l'empreinte, au vestige, au pli laissé dans le cerveau ils donnent ordinairement le nom d'*image impresse;* cette image reste en nous, même lorsque nous n'imaginons pas. A l'acte de l'imagination qui, par l'intermédiaire de cette empreinte, conçoit et pense, fait revivre ses perceptions et se représente les objets, ils donnent le nom d'*image expresse*[1]. Cette dernière image seule mérite à proprement parler son nom, car elle est conforme aux choses, ou plutôt est les choses mêmes en tant qu'elles deviennent l'objet de l'imagination ou, pour parler le langage généralement usité, sont *objectivement* en elle. L'une de ces images est cause, l'autre est effet; celle-ci est une modification purement organique, celle-là est un acte de notre faculté connaissante [2].

On s'est encore demandé où se trouve le siège de l'image impresse, si elle est imprimée dans le cerveau ou dans la phantaisie? « On peut répondre que le cerveau étant animé et que la phantaisie n'étant pas distincte de l'âme dont elle est une faculté, l'impression doit se faire à la fois dans le cerveau et dans l'imagination. Aussi a-t-on l'habitude de la situer tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre; dans le cerveau, comme dans le sujet commun à la phantaisie et à elle-même; dans la phantaisie, comme dans l'agent qui se sert d'elle ainsi que d'une espèce d'organe pour agir [3]. »

Les objections que soulève cette explication physiologique de la mémoire n'ont point échappé à Gassendi. Comment comprendre, dit-on, dans l'hypothèse où nous nous sommes placés, que dans un espace aussi restreint que celui du cerveau, il puisse se faire tant d'impressions différentes; comment comprendre surtout que tant d'espèces puissent y être conservées sans confusion?

Si l'on se représentait le cerveau, répond Gassendi, par analogie avec un vase où s'entasseraient des objets, ou avec une cire molle que modifieraient des cachets différents, ces objections seraient

1. Gassendi, t. II, p. 405.
2. *Id.*, II, 405.
3. Respondeo impressionem fieri in composito seu in cerebro, ac phantasia simul : unde et vulgo nunc in illo, nunc in isto esse dicitur; in illo quidem, ut in communi tam phantasiæ, quam ipsius subjecto; in ista vero, ut in coexistente et quasi in agente, quod sit ipsa veluti quodam organo ad agendum instructum. (*Id.*, p. 405.)

irréfutables; mais il en est autrement, si nous nous en tenons à l'explication précédente. Ne savons-nous pas qu'une feuille de papier peut, par une main exercée, être pliée de mille manières sans que les plis se confondent, de telle sorte que pour un œil exercé il soit possible de suivre chacun d'eux? — Pourquoi n'en serait-il pas de même du cerveau qui se prête à des modifications bien plus nombreuses? — Ainsi s'expliquerait la facilité avec laquelle s'insinuent et se glissent les esprits, renouvelant dans leur ordre primitif toute une série de connaissances antérieures? — Il semble, d'ailleurs, qu'on se fasse du cerveau une idée tout à fait inexacte. Le cerveau, sans doute, par rapport à l'univers qu'il réfléchit, est un infiniment petit; mais si on le considère, au contraire, par rapport à l'atome, il est un infiniment grand. Pour bien s'en rendre compte, qu'on se rappelle ce que nous avons dit du ciron. Dans cet insecte, invisible à l'œil nu, se trouvent des organes; dans ces organes, des molécules en quantité innombrable : or, si sa constitution est si complexe, combien ne doit pas être plus complexe celle du cerveau qui est des milliers de fois plus grand. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il puisse recevoir tant d'impressions et à ce que ces impressions coexistent sans s'effacer.

Une seconde difficulté vient de la durée même de ces impressions, étant donné que le cerveau, comme tout organisme vivant, se renouvelle sans cesse; mais nous avons expliqué déjà, en parlant de l'habitude, comment il se fait que les traces reçues parfois disparaissent et parfois persistent, les atomes qui surviennent prenant la place de ceux qui sont chassés et conservant à l'organe sa forme primitive [1].

Ces objections écartées, les faits de mémoire s'expliquent d'eux-mêmes. — On comprend d'abord sans peine comment il est possible de se *rappeler les choses qu'on croyait avoir oubliées*. Le phénomène est analogue à celui qui se produit lorsque nous cherchons sur une feuille de papier un pli qui échappe à nos regards, bien qu'il ne soit pas effacé. Nous prenons un pli distinct de la même série, puis, en le suivant avec attention, nous en arrivons plus ou moins vite à celui qui nous intéresse. De même pour la mémoire, nous choisissons une idée de l'ordre de

1. Voy. Physique, ch. IV, p. 87 et sq.

celle qui nous occupe, puis, suivant l'empreinte qui lui correspond, nous arrivons au résultat désiré.

On comprend également pourquoi l'*on se souvient généralement mieux des faits récents que des faits anciens*, puisque les plis qu'ils ont laissés sont d'ordinaire plus profonds et plus faciles à suivre; pourquoi aussi la multiplicité des impressions nuit à leur clarté, comme la multiplicité des plis en diminue la netteté [1].

Nous savons, en outre, combien *il est difficile souvent de suivre un même ordre d'idées* et combien la distraction est chose commune : ce qui nous arrive alors ressemble à ce qui arrive à l'observateur inattentif qui, en regardant les plis imprimés sur la feuille, passe de l'un à l'autre sans y songer et sans apercevoir son erreur. La *volonté* est nécessaire à l'enchaînement logique des idées.

Enfin, on rend compte de la même manière de toutes les anomalies de la mémoire. D'abord des faits d'*amnésie totale* : si, à la suite de certaines maladies, nous perdons complètement le souvenir du passé, c'est qu'il en a été du cerveau comme d'une feuille de papier que l'humidité a distendue : tous les plis se sont effacés. Mais ces exemples d'amnésie totale sont fort rares. Il en est tout autrement des exemples d'*amnésie partielle*, car il nous arrive à tous, chaque jour, de constater des lacunes dans nos souvenirs; bien plus, de ne pas reconnaître, quand nous les apprenons pour la seconde fois, des faits qui nous avaient été familiers. La cause principale de l'amnésie, dans ces cas, est dans la constitution même du cerveau soumis à la loi de l'intégration et de la désintégration vitales. Les plis formés par les molécules nouvelles ont effacé les plis anciens. Aussi constatons-nous que les faits dont nous nous souvenons le mieux sont ceux qui nous ont le plus *émus* et *émus le plus souvent*. La vivacité des impressions et leur *répétition* sont donc deux conditions de la mémoire.

Tous les défauts, comme toutes les qualités de la mémoire, trouvent leur raison dans l'explication précédente. Ainsi, on a remarqué que les vieillards ont la mémoire plus lente que les jeunes gens; que ceux qui apprennent très vite, oublient d'ordinaire promptement; qu'il en est enfin qui n'apprennent [illegible]

1. [illegible], t. II, p. [illegible].

une extrême difficulté. — C'est que la mémoire du vieillard est déjà surchargée de souvenirs, ou mieux son cerveau couvert de plis, le cerveau du jeune homme étant frais encore; c'est, en outre, que le cerveau de l'un se désagrège peu à peu et perd de sa souplesse, pendant que le cerveau de l'autre est dans toute sa vigueur. — Si quelques personnes apprennent facilement, c'est qu'elles possèdent un organe d'une impressionnabilité très grande; or, la facilité même avec laquelle les impressions se gravent en lui, fait précisément que parfois ces impressions se nuisent. Quant, au contraire, l'organe de la mémoire est lent, peu apte à s'assouplir, il ne garde qu'avec peine les traces du passé.

La conservation des espèces, condition première et *sine qua non* de la phantaisie, trouve donc son explication dans l'organisme et la mémoire nous apparaît de nouveau comme une véritable habitude, habitude à la fois physiologique et psychologique, puisque les espèces sont imprimées et dans le cerveau et dans l'âme elle-même qui est matérielle. — Recherchons maintenant comment l'imagination fait revivre le passé et met en œuvre les matériaux de la mémoire.

III.— Si nous prêtons un instant d'attention à ce qui se passe en nous lorsque l'esprit s'abandonne, par exemple, à la rêverie, nous sommes étonnés du nombre des images qui se succèdent, s'évoquant, se repoussant les unes les autres, parfois avec une extrême rapidité, sans ordre et sans lien apparent. Tous nos états antérieurs, toutes nos émotions et toutes nos représentations renaissent et sortent de l'oubli, évoquant le passé dans une suite ininterrompue de tableaux qui tantôt nous plaisent et tantôt nous attristent. Comment expliquer ce fait, l'un des plus importants, sinon des plus merveilleux de notre vie mentale?

L'hypothèse physiologique que Gassendi a proposée, lui fournit, ici encore, la réponse.

Remarquons d'abord que l'imagination étant *une*, comme nous l'avons établi [1], ne peut être attentive qu'à une image à la fois, « à moins peut-être que les choses ne soient telles qu'elles ne puissent être appréhendées comme une seule et même chose, de sorte qu'il n'y ait qu'une commune appréhension, composée de

1. Voy. plus haut, p. 133 et sq.

plusieurs imaginations partielles[1] »; or, son attention porte toujours sur l'impression la plus vive, car entre nos impressions il y a, pour ainsi dire, lutte pour la vie et c'est la plus forte qui l'emporte. Il peut même arriver que cette impression vive se prolonge pendant un certain temps, comme dans la colère, l'indignation, l'enthousiasme; alors tous les esprits sont portés et tendus vers la partie du cerveau qui a été fortement ébranlée; les images qui se succèdent sont toutes des images appartenant à la même série, ou se rapportant au même objet, c'est pourquoi les sollicitations du dehors, étant plus faibles que celles du dedans, passent inaperçues. — Mais de tels états ne sont que passagers et accidentels, les images se succèdent d'ordinaire avec moins d'ordre et plus de rapidité. C'est que, doués d'une extrême mobilité, les esprits s'insinuent dans tous les plis qui se rencontrent sur leur passage et provoquent ainsi, pêle-mêle, les images qui paraissent les plus opposées et les plus indépendantes. De là l'incohérence de nos pensées et de nos rêveries.

A cette cause qui réside dans l'organisme lui-même, c'est-à-dire dans les plis du cerveau et le mouvement des esprits[2], il en

1. Respondeo, quia facultas est una, non posse ipsam simul converti ad plures motiones, seu, quod idem est, attendere ad plures res; nisi eæ fortassis hujus modi sint, ut per modum unius, et partialibus pluribus imaginationibus apprehendi possint. (Gass., t. II, p. 409.)

2. Dans une savante étude sur la physiologie de Malebranche et qui serait une éloquente préface à la psychologie de Gassendi, M. Ollé-Laprune, après avoir fait l'historique de l'hypothèse célèbre des « esprits animaux », porte sur cette hypothèse le jugement suivant : — « Il serait aisé, long et inutile de relever les erreurs physiologiques dont cette théorie est pleine. Il est plus facile encore, et surtout plus court, mais aussi plus inutile de la tourner en ridicule. Elle n'est plus en rapport avec l'état actuel de la science physiologique, c'est certain; elle a toujours eu le tort d'entrer dans un détail fort hypothétique, ce qui est présomptueux, et semble absurde quand la mode est passée. Mais on juge maintenant que ces explications ne sont pas si risibles et qu'entre ces vieilles théories et les nouvelles il y a certaines analogies. A le bien prendre, ce qu'il y a de plus bizarre pour nous dans les esprits animaux, c'est peut-être leur nom qui ne l'est pourtant pas : appelez-les fluides, par exemple, et vous leur donnerez un air de jeunesse qui les rendra presque acceptables. Il y aura beaucoup à modifier, à rectifer dans la théorie, beaucoup à en ôter ou à y ajouter; mais, prise dans son ensemble, elle ne paraîtra pas sans valeur et, si cette mécanique cérébrale est trop souvent conjecturale, on avouera que nos essais contemporains d'explication, pour être plus complexes et mieux fondés, ne laissent pas que d'avoir aussi une bonne part de conjectures : on y emploie les derniers résultats de la chimie, de la physique et de la mécanique, unis à une anatomie plus complète et à une

faut ajouter deux autres qui peuvent changer le cours de nos pensées : la perception et la volonté.

A moins que l'esprit ne soit vivement préoccupé par quelque méditation profonde, les impressions nouvelles attirent presque toujours son attention. C'est qu'en effet leur vivacité d'ordinaire l'emporte sur celle des images évoquées par la phantaisie. Que de fois le moindre bruit, le bourdonnement d'une mouche qui vole, le chant d'un oiseau n'ont-ils pas interrompu notre travail et dirigé dans une voie différente notre faculté imaginative ?

Par la volonté, nous pouvons obtenir le même résultat, car il dépend de nous, comme nous le verrons plus tard, d'agir sur les esprits animaux pour les diriger; de présider en un mot aux recherches de la phantaisie dans le champ de la mémoire, pour les rendre plus fructueuses.

Toutes ces influences nous font comprendre pourquoi dans l'imagination se produisent parfois les associations d'idées les plus étranges, et les conceptions les plus fantastiques, comme celles des Hippocentaures, des chimères ou des fées; pourquoi nos souvenirs sont si souvent inexacts, des modifications inconscientes étant survenues dans le cerveau. Elles nous expliquent enfin dans quelles limites est enfermé le pouvoir de la phantaisie, puisqu'elle ne crée jamais les matériaux dont elle use et se borne à les mettre en œuvre.

Gassendi nous décrit ici, comme on le voit, avec une rigoureuse exactitude la grande loi de l'*association des idées* dont les philosophes anglais se sont tant occupés de nos jours, et nous rend très bien compte du *rappel* des sensations passées. Voyons

physiologie surtout infiniment plus parfaite que celle du XVII[e] siècle; mais on s'y heurte contre des ignorances invincibles, on y rencontre d'insondables mystères, et, si l'on s'y interdisait toute hypothèse, ce qu'on aurait à dire serait bien peu de chose.

« Ainsi les progrès mêmes des sciences rendent plus indulgent ou pour mieux dire plus juste pour de vieilles théories, où ceux qui venaient de les renverser ne voyaient que d'impertinentes chimères. »

Comparant ensuite la théorie de Malebranche — disons ici celle de Gassendi, puisqu'elles reposent sur les mêmes principes et aboutissent aux mêmes conséquences — avec la théorie qu'expose M. A. Bain dans son ouvrage sur *les Sens et l'Intelligence*, M. Ollé-Laprune montre que la vieille physiologie est beaucoup moins différente qu'on ne le croit d'ordinaire de la p[illegible]raine. — (Préface à l'édition du second livre de l[illegible] Malebranche, p. 39 et 40.)

comment il explique le jugement qui relie ces sensations entre elles et, de tous ces matériaux incohérents et sans ordre, forme la pensée.

IV. — Pour Gassendi, comme pour Aristote et pour tous les philosophes du moyen âge, juger c'est embrasser dans une même appréhension deux termes distincts et affirmer, soit implicitement, soit explicitement, qu'ils se conviennent ou ne se conviennent pas. Chez l'animal, cette affirmation est toujours implicite, elle peut être explicite chez l'homme, grâce à la réflexion et au langage [1].

Gassendi considère uniquement, ici, le jugement comme l'acte propre de l'imagination, tel qu'il s'offre à nous chez l'animal et chez l'homme, tant que l'entendement n'intervient pas.

Au premier abord, il semble que cette opération ne puisse appartenir à la phantaisie dont l'activité ne s'applique qu'à un objet à la fois, tandis que pour juger il faut en quelque sorte embrasser d'un même regard au moins deux termes distincts. Mais il importe de remarquer « que l'objet perçu peut être complexe et tel que ses différentes parties ne donnent lieu qu'à une seule et même appréhension, de sorte que l'imagination totale soit comme formée de deux ou trois imaginations partielles [2]. » C'est ainsi que la représentation que l'animal a de son maître est à la fois une et complexe, en ce sens que les éléments qui la constituent, perçus ensemble, sont étroitement unis entre eux. Si l'animal imagine son maître, par exemple, comme grand, doux, caressant, c'est comme s'il jugeait : mon maître est doux et caressant. Supposons maintenant qu'en voyant un homme s'avancer, il imagine son maître et qu'en s'approchant de lui il reconnaisse qu'il s'est trompé : c'est comme s'il prononçait cette autre énonciation : celui qui vient n'est pas mon maître. Dans ce dernier cas, la vue de cet homme avait évoqué la représentation totale de son maître, par suite des caractères communs qu'il présentait avec lui; c'est en apercevant la différence qui existe

1. Copula, seu *Est* verbum, diserte quidem effertur a nobis, qui subjectum et attributum ut duo quædam discernimus; at in enunciatione canis, contineri solum videtur virtute, quatenus subjectum et attributum apprehendit ut unum. (T. II, p. 411.)

2. V. plus haut, p. 140, 141.

entre cette représentation et sa perception actuelle, qu'il reconnaît son erreur. Tout à l'heure il avait uni ces deux termes : homme et maître; maintenant, il les sépare.

Toutefois, Gassendi nous fait judicieusement observer qu'il ne faut pas se méprendre sur le véritable caractère de l'affirmation qui est impliquée dans ces jugements. « Ce n'est point tant, nous dit-il, distinctement ou actuellement que la phantaisie joint et assemble, que *tacitement* et *en puissance.* » Il en est de même lorsqu'elle disjoint les termes. Par là se trouvent nettement marquées les différences qui séparent le jugement purement intellectuel, dû à l'entendement, du jugement *imaginatif.* Par l'entendement, nous pouvons concevoir les qualités réunies dans l'affirmation comme des *abstraits*; par la phantaisie, nous « appréhendons les choses et leurs adjoints non seulement conjointement, *concrete*, mais comme formant une seule et même chose, *unitim*, *seu tanquam quid unum* [1]. » « C'est pourquoi les hommes qui discernent le sujet et l'attribut comme deux choses, énoncent distinctement la copule ou le verbe *est*, mais dans l'énonciation du chien elle semble être contenue simplement en puissance, en tant qu'il appréhende le sujet et l'atttribut comme *un.* » — On peut même tirer de ces remarques une nouvelle conséquence, c'est que, à proprement parler, il n'y a pas pour la phantaisie de jugements purement négatifs; l'animal pense moins : cet homme n'est pas mon maître; que : cet homme est *étranger;* de même nous disons plutôt de l'absinthe : elle est amère, que : elle n'est pas douce; d'une chose : elle est mauvaise, que : elle n'est pas bonne [2]. C'est que « les sens et la faculté attachée aux sens ne sont pas mus et excités par des privations, mais bien par des qualités véritables ». Le jugement négatif, explicitement conçu et formulé, implique comparaison, partant réflexion, c'est-à-dire intervention d'une faculté supérieure.

Jusqu'ici nous ne nous sommes occupés que du jugement particulier; plus difficile est l'explication du jugement universel. — Quand un chien voit un homme ramasser des pierres, il prend la fuite : n'est-ce pas qu'il a formé en lui ce jugement : « quiconque des hommes ramasse des pierres doit frapper? » — Les deux appréhensions : celle d'homme et celle de pierre sont ici

1. Gass., t. II, p. 411 et sq.
2. T. II, p. 411.

universelles; or, comment ces appréhensions sont-elles possibles, tous les vestiges laissés en nous étant nécessairement particuliers? — La difficulté est d'autant plus sérieuse, que Gassendi cherche à tous ces faits une explication purement physiologique. Voici comment il y répond : Il est vrai que tout objet qui agit sur nous étant singulier, ne peut rien imprimer dans la phantaisie qui ne soit singulier; néanmoins, comme entre les choses sensibles il y a des ressemblances, il se peut faire « qu'il y ait dans la phantaisie divers amas de plusieurs vestiges qui soient véritablement singuliers, mais cependant semblables entre eux ». Ainsi, nous n'avons pas l'image de l'homme en général, mais nous pouvons avoir plusieurs images qui, à cause de leurs ressemblances, représentent plusieurs hommes, voire tous les hommes. — Les traces laissées par les hommes que nous avons vus, diffèrent de celles qu'ont laissées les animaux, aussi les distinguons-nous sans peine; mais ces vestiges eux-mêmes, quoique divers, par suite de quelques accidents particuliers, ont des caractères communs avec les premiers, ce qui permet de dire « qu'ils sont en quelque façon *un*, à cause de la ressemblance mutuelle des parties qui composent cet amas ». Par exemple, lorsque nous énonçons que tout homme a deux pieds, nous n'appréhendons pas un certain homme universel, mais seulement l'amas de tous ceux que nous avons vus et que nous regardons pour ainsi dire dans la phantaisie. « Donc toutes les fois qu'on fait une proposition générale, on n'appréhende autre chose qu'un amas de plusieurs singuliers qui auront frappé les sens par eux-mêmes et laissé leurs vestiges dans la phantaisie, ou qu'on sous-entend pouvoir être ou être dits semblables à ceux qui auront frappé ou fait impression. »

En résumé, il semble bien que pour Gassendi les idées générales soient dues à la similitude des impressions faites sur nous par les objets. Ces impressions, par suite de leurs caractères communs, se sont comme fondues ensemble et ont donné naissance à une image dont le noyau, pour emprunter une comparaison de Gassendi lui-même, toujours invariable peut s'associer à telle ou telle représentation particulière. Porter un jugement universel c'est donc encore « appréhender une chose ou mieux un ensemble de choses formant un tout avec quelque adjoint ou qualité[1] ».

1. « Il faut savoir que tout jugement affirmatif n'est que l'appréhension

V. — La troisième opération de la phantaisie est le *raisonnement*, qu'on appelle aussi argumentation et discours. Il y a deux espèces de raisonnements : l'une qui est propre à l'homme, l'autre qui lui est commune à lui et aux animaux et qui relève de la seule imagination. Considéré comme fonction de l'imagination, le raisonnement est l'opération par laquelle nous inférons une chose d'une autre [1].

Que les animaux soient doués de ce pouvoir de raisonner, c'est ce que nous prouvent les faits les plus significatifs. Sans doute ils ne parlent point ou, s'ils parlent, leur langage est différent du nôtre; mais s'ils n'ont pas le discours extérieur, on ne saurait leur refuser le discours *intérieur*, la pensée. Gassendi rapporte alors de nombreux exemples qui prouvent que l'animal raisonne réellement : les ruses du gibier que le chasseur poursuit, la fuite du chien à la vue du bâton, son empressement à accourir à notre appel, etc.

Comment se forme, maintenant, le raisonnement dans la phantaisie? De la même manière que le jugement. De même que l'imagination peut lier ou séparer deux appréhensions simples, elle peut lier une de ces appréhensions avec une troisième ou l'en séparer : or, c'est en cela précisément que consiste l'argumentation.

Par exemple : « Si après avoir appréhendé Socrate et homme et jugé que l'appréhension de homme convient à Socrate, nous avons joint l'une et l'autre et énoncé que Socrate est homme, il arrive que l'appréhension étant encore récente et subsistant toujours, nous montions à l'appréhension de l'animal et que, jugeant qu'elle convient avec celle de l'homme, nous les jugions et énoncions que l'homme est un animal; alors reprenant naturellement et sans peine l'appréhension de Socrate, nous jugeons que l'appréhension de l'animal convient avec elle et, de là, nous joignons et inférons par une énonciation que Socrate est donc un animal. » Cet exemple nous montre bien le passage qui s'effectue du singulier à l'universel ou à l'amas de plusieurs. D'abord la phantaisie « est mue par un singulier qu'elle connaît et énonce être un de plusieurs singuliers semblables dont nous avons dit que l'amas

d'une chose avec quelque adjoint ou qualité, et le négatif que l'appréhension de la chose comme destituée de tel adjoint ou qualité. » (II, p. 411.

1. II, 411.

doit être censé universel, et comme cet amas est l'un de plusieurs amas qui, par quelque ressemblance qu'ils ont entre eux, sont pris comme un amas total et plus universel, pour cette raison, elle connaît aussi aisément cela et énonce que cet amas est un de ceux qui sont semblables entre eux en quelque chose, ce qui fait qu'elle connaît cela aisément et infère que ce singulier qu'elle a jugé appartenir à l'amas simple appartient aussi à un amas d'amas. Car, quand on dit : Socrate est homme, l'homme est un animal, c'est comme si on disait : Socrate appartient à l'amas des hommes, or l'amas des hommes appartient à l'amas des animaux, donc Socrate appartient à l'amas des animaux. On comprend dès lors qu'Aristote ait soutenu que celui qui connaît les deux prémisses, connaît aussi la conclusion. Toutes ces choses sont appuyées sur cette notion commune que le contenu et le contenant sont enfermés ou exclus ensemble de quelque chose. La conclusion s'aperçoit donc dans les prémisses; ajoutons qu'elle se tire instantanément. Dans le raisonnement de l'animal tout est spontané [1]. »

La marche de l'imagination, qui passe de la representation simple au raisonnement, est, comme on le voit, une marche ascendante; elle consiste essentiellement à rapprocher une image particulière d'une image générale, dans laquelle elle est impliquée, et cette image d'une autre plus générale encore. Le procédé est le même que celui du jugement, avec un degré de complication en plus [2].

VI. — La plupart des faits que nous venons de rapporter et qui tendent à prouver que l'animal raisonne, sont généralement attribués à l'instinct; il semble, en effet, que les notions communes qui le guident, soient bien plutôt innées qu'acquises par les sens. Cette opinion, pense Gassendi, mérite un sérieux examen et la critique qu'il en fait est des plus judicieuses.

Et d'abord, nous dit-il, si on considère l'instinct comme une impulsion aveugle, il faut admettre que, pour accomplir tous ses

1. Gass., t. II, p. 413. Bernier, VI, 298 et sq.

2. Si nous ne nous étions imposé simplement la tâche d'exposer la pensée de Gassendi, il serait facile de montrer les rapports étroits qui existent entre cette théorie du jugement et du raisonnement et celle de la plupart des positivistes contemporains, notamment de Stuart Mill.

mouvements, l'animal n'a besoin d'aucune connaissance et que toute mémoire lui est inutile. Mais alors, s'il en est ainsi, comment se fait-il que, poussé vers un précipice par son maître qui le frappe, l'âne refuse d'avancer? Le bâton ne lui fait sentir que la douleur présente et non celle qui doit suivre sa chute; s'il remonte le fossé, c'est qu'assurément il prévoit le mal qui l'attend et lui préfère un mal moindre. On pourrait multiplier les exemples semblables; si, malgré cela, on persiste à les attribuer à l'instinct, nous n'aurons aucune raison de ne pas lui attribuer aussi les actions les plus compliquées des hommes [1].

Peut-être pour rendre compte de tous ces faits suffira-t-il une fois encore de rappeler comment se développent nos facultés [2].

De tous les sens, le plus essentiel est le toucher dont le goût n'est lui-même qu'une forme particulière. Tout animal l'apporte en naissant et c'est par lui qu'il est averti des modifications qui se produisent dans son organisme. Si ces modifications le troublent, il y a douleur; si, au contraire, elles amènent un surcroît d'ordre et de vie, il y a plaisir. La douleur et le plaisir, telles sont donc les deux passions primordiales qu'éprouve l'être vivant.

Des sentiments de plaisir et de douleur naît aussitôt l'opinion que tout ce qui est agréable est bon; que tout ce qui est désagréable est mauvais. La phantaisie juge la douleur comme une chose haïssable pour laquelle la nature a de l'aversion; le plaisir, comme une chose aimable, que la nature recherche elle-même. De telle sorte que, sans qu'il soit besoin d'aucun raisonnement, elle affirme spontanément qu'elle doit haïr et fuir la douleur; aimer et suivre le plaisir. Telles sont les deux premières notions et les deux premières affirmations de la phantaisie auxquelles il faut ajouter comme corollaires ces deux autres: Il faut fuir la cause de la douleur, c'est-à-dire ce qui est nuisible; il faut rechercher la cause du plaisir, c'est-à-dire ce qui est utile. Comme ces notions sont acquises dès que la phantaisie commence à s'exercer et qu'elles ne sont précédées d'aucune autre, il en résulte qu'on peut, à la rigueur, dire qu'elles sont innées, pourvu qu'on ne prenne pas ce mot dans son sens absolu.

1. Gass., t. II, p. 413.
2. *Id.*, p. 415.

Ces affirmations tout à fait générales ne tardent pas à se préciser, à mesure que se diversifient nos émotions et que la mémoire s'enrichit. Quand un même objet nous a plusieurs fois causé de la douleur, il suffit de l'apercevoir pour qu'immédiatement nous prévoyions la douleur qu'il doit amener. C'est ainsi que le taureau, à la vue de l'aiguillon qui déjà l'a piqué, prend la fuite : il fait alors un véritable raisonnement.

« Il est donc aisé de comprendre que ce qu'on appelle instinct est une certaine notion non pas aveugle, mais conduite et dirigée par la phantaisie et ce, en partie par une appréhension simple du bien et du mal, principalement lorsqu'il est présent, en partie aussi par raisonnement, en tant qu'on juge du bien ou du mal qui doit arriver et dont on a en quelque sorte le pressentiment [1]. »

Les exemples les plus nombreux confirment cette théorie. Comment expliquer, en effet, sans le secours de l'observation, de la mémoire et du raisonnement tous les actes qu'accomplissent les animaux soit pour attirer leur proie, soit pour échapper à l'ennemi? — On peut même ajouter qu'ils mettent à profit non seulement leurs observations personnelles, mais encore celles de leurs semblables : si les petites hirondelles prennent très vite l'habitude de fuir à l'approche de l'homme; les poulets, à la vue du milan, c'est que, dans les mêmes circonstances, ils ont vu leurs parents prendre la fuite.

L'instinct de faire son nid, qui semble plus complexe et plus spontané encore que les précédents, s'explique de la même manière. Remarquons d'abord que « œuf et embryon sont des parties vivantes de l'animal vivant et que ces parties sont destinées par la nature à la propagation. Or, comme l'amour de soi et de ses parties est naturel et inné, l'animal a aussi un amour particulier pour cette partie constituée par la nature en vue de la conservation de l'espèce; c'est pourquoi l'animal se met en peine de la ponte [2]. » — Quant au choix d'un lieu propice et des matières convenables à la construction d'un nid, il lui est sug-

1. Gass., t. II, p. 415.
2. Notum est tam ovum, quam embryonem, et dum gestatur utero, et dum excluditur nasciturve esse partem vivam vivi animalis, et quæ a natura destinata ad propagationem sit. Quare ut amor sui ipsius, propriarumque partium ingenitus est animali, ita ejus præcipue partis, quæ instituta a natura est ad generis conservationem. (T. II, p. 416.)

géré d'abord par la mémoire de l'enfance; ensuite, par l'exemple de ses semblables et les conseils qu'incontestablement ils lui donnent; enfin, par la recherche et l'examen des choses utiles ou nuisibles au but qu'il se propose. — Ce travail est d'autant plus facile et doit être d'autant plus parfait que, chez les animaux, la phantaisie n'est point distraite par une foule d'objets divers, comme chez l'homme.

On objecte, il est vrai, l'exemple de l'enfant qui, dès sa naissance, accomplit tous les mouvements nécessaires pour aspirer le lait dont il a besoin : n'est-ce pas que la phantaisie semble naturellement connaître son propre objet et le discerner dès qu'il se présente? — Pourquoi ne pas admettre, répond Gassendi, que la phantaisie et le cerveau naissent avec une instruction en quelque sorte toute faite, c'est-à-dire doués des habitudes mêmes des parents? Est-ce que la petite âme qui est engendrée, n'est pas une partie de celle qui engendre?[1] Ainsi s'expliqueraient, grâce à l'hérédité, non seulement les mouvements de l'enfant, mais encore ceux qui poussent le chat, par exemple, à chasser la souris; l'insecte, né après la mort de ses parents, à choisir les feuilles qui lui conviennent le mieux, et tous les autres instincts analogues. Ces instincts ou mieux ces habitudes utiles aux individus et aux espèces se perpétuent d'autant plus fidèlement chez les animaux, que l'éducation ne vient pas les combattre; tandis que, chez l'homme, l'éducation, comme une marâtre, souvent les pervertit.

En résumé, Gassendi n'admet en nous qu'une seule tendance vraiment première, naturelle et innée, un seul instinct : l'amour de soi. Toutes les formes particulières qu'il revêt sont dues à l'expérience et doivent être considérées comme de véritables habitudes acquises par nous ou par nos ancêtres : ce sont ces habitudes, fruit de la mémoire et de l'association des images[2], qui expliquent les principes communs impliqués dans tous les raisonnements de l'animal.

1. Voir 1re partie, ch. v, p. 90 et sq.

2. Bien que ces termes d'*association des idées* ou d'*association des images* ne se trouvent point dans Gassendi, nous avons fait remarquer déjà que seuls ils rendent exactement compte de sa pensée.

VII. — Le travail que nous venons de décrire et qui s'accomplit sans interruption pendant la veille, Gassendi nous le montre se continuant pendant le sommeil, sans trêve ni repos[1]. La phantaisie ne reste jamais inactive et il n'y a point de lacune dans la pensée : les songes n'en sont que la continuation naturelle, pendant que les sens paraissent fermés aux excitations du dehors. On objecte qu'il y a des personnes qui n'ont jamais rêvé, mais il serait plus juste de dire qu'elles ont oublié leurs rêves. Comment expliquer sans un certain travail de l'imagination, les paroles qu'elles ont prononcées, les mouvements qu'elles ont accomplis en dormant et que d'autres ont pu constater? — Nous pouvons même ajouter que nos songes forment des séries aussi bien liées que les images de la veille et que leur incohérence n'est le plus souvent qu'apparente. Rappelons-nous ce qui se passe dans le demi-sommeil et nous verrons que nos idées se suivent et s'évoquent les unes les autres suivant des rapports tout à fait naturels. S'il nous semble qu'il en est autrement dans le sommeil, c'est que nous avons perdu le souvenir des anneaux qui relient les deux extrémités de la chaîne : la dernière image, à l'arrivée du sommeil; la première, au réveil.

La raison de nos songes se trouve tout entière dans les causes que nous avons énumérées déjà. — Toutes les impressions que nous avons reçues ont laissé, avons-nous dit, des traces de leur passage dans le cerveau; or, que l'âme soit de nature ignée, partant toujours en mouvement, ou que les esprits animaux, par suite de leur extrême mobilité, s'insinuent sans cesse dans les plis qui leur ouvrent un passage, il en résulte que les modifications antérieures se reproduisent et, en même temps, les sensations qui les ont primitivement accompagnées. Aussi, la phantaisie n'établit-elle point de différence entre les songes du sommeil et les images de la veille. Son opération, dans les deux cas, est la même. « De même, nous dit Gassendi, que la phantaisie agissant avec les sens, pendant la veille, tient pour vraies toutes les choses qui apparaissent aux sens, en ce qu'elle les connaît toutes par la même espèce que lui; de même, pendant le sommeil, elle tient ces mêmes choses pour vraies en ce qu'elle les imagine par la même espèce qui est demeurée et qu'elle est mue

1. Gass., II, 417.

de la même façon par les esprits qui entrent dans les vestiges imprimés, qu'elle l'a été auparavant par les esprits lorsqu'ils ont imprimé les vestiges[1] ».

Mais alors comment se fait-il que nous perdions le souvenir de nos songes, au réveil, et que, pendant le sommeil, nous croyions à leur réalité[2]?

L'oubli de la plupart de nos rêves, répond Gassendi, a probablement sa cause dans la nature même des impressions qui les ont fait naître. Si ces impressions, dues au mouvement des esprits, sont la simple reproduction de nos impressions anciennes, sans qu'aucune sensation nouvelle ne s'y soit ajoutée, il est naturel qu'au sortir du sommeil, le souvenir de la vie vécue efface celui de la vie rêvée. Il est possible cependant que des sensations nouvelles se soient produites, sans que l'esprit se les rappelle; c'est qu'alors elles ont été si faibles et leurs traces en nous si légères, qu'elles disparaissent en quelque sorte devant la clarté des perceptions sensibles, dès que nos sens se réveillent.

Quant à notre croyance spontanée à la réalité de nos rêves, elle s'explique par ce simple fait que, dans le sommeil, nos sens étant clos aux excitations du dehors, et notre entendement étant lui-même au repos, tout contrôle des représentations mentales nous devient impossible. Pourquoi, pendant la veille, n'accordons-nous aucun crédit aux fictions de l'imagination? C'est qu'à chaque instant les données des sens sont là pour les contredire. Pourquoi, lorsqu'un bâton plongé dans l'eau nous apparaît brisé, doutons-nous de l'apparence? Parce que le témoignage de la vue est contrôlé par celui du toucher guidé par la raison. Nos sensations se redressent donc, pour ainsi dire, les uns les autres; il y a lutte entre nos représentations et celle-là est jugée vraie qui n'est contredite par rien. Gassendi trouve

1. Gassendi, II, 419.

2. Les arguments de Gassendi sont absolument les mêmes que ceux qu'invoque M. Taine pour expliquer comment nous distinguons les données de la mémoire des perceptions des sens. Je suis, nous dit-il, dans ma chambre et je pense au Panthéon; d'où vient que l'image du Panthéon m'apparaisse comme un simple souvenir? C'est qu'il y a dans mon esprit deux représentations contradictoires que je ne puis accepter en même temps comme répondant à une réalité présente. A laquelle dois-je accorder ma confiance? A celle qui est la plus forte et qu'il m'est absolument impossible de chasser. — Comme Gassendi encore, il voit dans le fait de l'hallucination la confirmation de sa théorie.

d'ailleurs dans le fait de l'hallucination une éclatante confirmation de l'explication qui précède. D'où vient, en effet, l'hallucination? De ce que les représentations de l'imagination sont plus vives que celles des sens; alors naturellement nous les objectivons et croyons à leur réalité.

Gassendi remarque cependant que, durant le sommeil, nous ne sommes pas toujours également dupes de tous nos songes. Notre illusion est plus ou moins complète, suivant que notre faculté d'être attentif est plus ou moins affaiblie. Lorsque cette faculté subsiste encore à quelque degré, nous nous rendons vaguement compte de l'état où nous nous trouvons, de l'absurdité ou de l'impossibilité de nos fictions : de là un certain effort pour les mettre en fuite et revenir à la réalité. Lorsque, au contraire, toute attention a disparu, l'imagination se donne libre carrière et règne en maîtresse souveraine. L'un de ses effets les plus remarquables en nous, est la perte de toute notion précise de la durée : quelques secondes nous suffisent pour accomplir des actes qui exigeraient plusieurs années. Étrangers au mouvement du soleil; incapables d'établir aucune comparaison entre les représentations dues aux sens et les répresentations dues à la seule phantaisie, nous sommes les jouets des plus surprenantes erreurs [1].

Quant aux caractères propres de nos rêves et à la direction qu'ils prennent d'ordinaire, plusieurs causes les expliquent. La première se trouve dans les impressions mêmes de la veille. Nous rêvons généralement aux choses qui nous ont le plus fortement émus et qui ont laissé en nous les traces les plus profondes. La seconde, étroitement unie à la première, est dans la passion. Si, pendant le sommeil, nous accomplissons parfois le travail le plus compliqué pour résoudre un problème qui nous occupe, ce travail est moins dirigé par l'attention que par notre passion pour un certain ordre d'idées.

Gassendi termine cette suggestive étude par quelques remarques générales sur la valeur des songes et la portée de l'imagination [2]. Il remarque fort judicieusement que la nature de nos

1. Gassendi soutient encore une fois ici, comme on le voit, cette théorie que le temps se mesure par l'attention que nous portons aux phénomènes qui se produisent en nous. Voy. plus haut, 1re partie, ch. I, p. 55 (note).

2. Voir *Essais de psychologie et de morale :* De la moralité dans les rêves, de M. F. Bouillier.

rêves peut fournir sur nos passions et sur notre caractère les indications les plus instructives [1]; que souvent même ils nous avertissent de maladies prochaines qui nous menacent; mais il rejette comme vaines puérilités toutes les inductions qu'on en tire touchant les actes qui dépendent de notre propre volonté. Quant à l'influence générale de l'imagination, il importe de se bien persuader qu'elle est purement immanente. Les astrologues seuls croient ou feignent de croire que nous pouvons par cette faculté agir sur autrui, jeter des sorts, occasionner des maux de toutes sortes. Tout ce que nous pouvons faire, c'est susciter dans l'esprit de certaines personnes l'image d'un mal ou d'un bien quelconque : alors, la cause directe et immédiate de l'effet qui en résulte est dans leur imagination, non dans la nôtre [2].

1. Rapprochez de ces explications de Gassendi, celles que donne M. Maury dans son ouvrage : *le Sommeil et les Rêves.*

2. La plupart de ceux qui ont étudié l'hypnotisme, de nos jours, se rangent à l'opinion que défend ici Gassendi et attribuent les effets produits sur le patient, à la *seule idée* qu'on a fait naître en lui. Point de fluide se communiquant du magnétiseur au magnétisé: une simple image suggérée, image qui devient dominante et attire à elle toute l'activité.

CHAPITRE III

DE L'AME RAISONNABLE OU DE L'ENTENDEMENT

De l'entendement et de la phantaisie. — I. Des fonctions de l'entendement : 1° Il a l'appréhension des choses incorporelles. — 2° Par la réflexion, il se connait lui-même et connaît ses opérations. — 3° Par le raisonnement, il s'élève à des conceptions dont l'imagination ne peut avoir aucune espèce. — II. Nature de l'entendement. — III. L'entendement ne s'exerce qu'à l'occasion des données des sens et des images dues à la phantaisie. — IV. Objections et réponses.

I. — Nous avons vu qu'au-dessus des sens et de l'imagination qui sont des facultés communes à l'homme et à l'animal, Gassendi admet, avec Aristote et Platon, une faculté supérieure de connaître, l'entendement, et, au-dessus de l'âme sensitive, qui est matérielle, une âme raisonnable qui ne l'est pas [1]. Voyons sur quelles preuves il appuie cette opinion à laquelle il consacre des pages du plus haut intérêt, et dont trop souvent on a dénaturé le sens. Il n'est point rare, en effet, de trouver le nom de Gassendi uni à ceux des sensualistes par les critiques, comme si entre sa doctrine et la leur il n'y avait que des différences sans portée. — Préoccupé cependant, dès le début de son étude, d'éviter tout malentendu et de nous éclairer sur sa véritable pensée, il nous avertit en termes précis « qu'il faut s'ôter d'abord toute préoccupation qu'on pourrait avoir que l'entendement ne fût pas une faculté distincte de la phantaisie ou vertu imaginatrice, et qu'il n'y eût de différence entre les deux puissances que selon le plus ou le moins [2] »; cette diffé-

1. Voir plus loin, II, p. 161.
2. Idqne præmitto, ut illico præoccupationem tollam, quod intellectus non sit facultas distincta a phantasia; et quasi cum phantasia reperiatur

rence est bien, au contraire, une différence de nature, et il suffit, pour s'en convaincre, nous dit-il, d'étudier les fonctions de l'entendement et son objet.

1° Lorsque nous faisons l'inventaire des connaissances que possède l'esprit, nous ne tardons pas à remarquer que plusieurs ont pour objet des choses incorporelles [1] et, par conséquent, ne sauraient venir des sens ou de la phantaisie qui ne peuvent rien se représenter que sous une forme sensible. La première et la plus caractéristique est celle de Dieu. Sans doute, quand nous parlons de Dieu et le disons incorporel, « nous imaginons quelque chose de corporel; néanmoins, nous appréhendons, en même temps, outre l'espèce sensible, quelque chose qui est comme voilé de cette espèce; or, cela est hors de la portée de la phantaisie et n'appartient qu'à l'entendement seul, de sorte que cette appréhension peut être dite non pas *imagination*, mais *intelligence* ou *intellection* [2] ».

Hors du pouvoir de la phantaisie est également l'appréhension du vide. Est-ce que nous ne concevons pas outre le corps même le plus subtil, tel que l'air ou l'éther au-dessus desquels, faute d'image, la phantaisie ne peut s'élever, « quelque chose qui est aussi étendu que le corps, qui est étendu même au delà du corps et du monde, qui demeure toujours le même fixe et immobile soit que le corps soit présent, soit qu'il soit absent, soit qu'il vienne, qu'il s'en aille ou qu'il demeure? [3] »

Il y a plus: la phantaisie ne saisit que le concret, et il y a en nous des notions abstraites, telles que celles de couleur, d'humanité... Il faut donc une faculté nouvelle qui les fournisse, comme il faut une faculté nouvelle qui explique la connaissance que

quoque in brutis, sit quidem humana intellectus dicta ipsa belluina præstantior; sed discrimen tamen non sit, nisi secundum magis et minus. (Gass., t. II, p. 440.)

1. Ceterum, ferri intellectum ad cognoscendum incorporeas immaterialesve naturas, ut Deum ac intelligentias, notius est quam ut dici debeat. (T. II, p. 442.)

2. Gassendi, II, 451.

3. Præter omne corpus, etiam subtilissimum, cujusmodi est aer aut æther, ad cujus speciem imaginatio terminatur, apprehendit, intelligitve ipse intellectus aliquid, quod tam sit extensum quam corpus, quod ultra corpus, ultraque mundum universum protensum sit, quod seu absente seu præsente, seu adeunte, seu abeunte, seu immanente corpore, idem ac immobile constet : cujusmodi sane apprehensio cadere in brutum non potest. (Id., p. 451.)

nous avons de la raison des choses, de leur être et de leur essence. « La phantaisie peut bien, par exemple, dit Gassendi, appréhender l'homme parce qu'elle en a l'espèce qui lui a été transmise par les sens, mais appréhender, outre cela, l'essence, *quod quid est esse*, ou ce qui fait que l'homme est homme, c'est ce qui n'appartient qu'à l'entendement. Ainsi, elle peut bien appréhender le blanc, non la blancheur. D'où vient que la phantaisie des brutes a véritablement bien les espèces de quantité d'hommes particuliers, de choses blanches,... mais elle n'en a aucune qui représente ou l'humanité ou la blancheur précisément prise et comme abstraite du concret [1]. » Nous avons montré [2], il est vrai, que les images particulières en se répétant et en se fondant, pour ainsi dire, ensemble, forment des amas qui constituent en quelque sorte des représentations générales, mais les animaux qui n'ont que la phantaisie, « ne connaissent point que chaque amas a une marque particulière par laquelle il peut être distingué des autres, que cette marque se trouve dans chacun des amas particuliers qu'il contient et que c'est là proprement l'essence de l'universalité : *ratio universalitatis* [3]. » Voyons, au contraire, combien est grande l'indépendance de l'entendement, par rapport à l'image. Après avoir perçu plusieurs hommes, par exemple, jeunes, vieux, beaux, laids, etc., il met à part toutes les différences individuelles et ne retient que les caractères qui leur sont communs : or, ces caractères il les connaît précisément comme formant la nature humaine commune qui peut être énoncée de tous les êtres de la même espèce. Ce qu'il a fait pour l'homme, il le fait pour tous les animaux, pour tous les êtres, s'élevant ainsi à des conceptions de plus en plus abstraites et générales et comprenant qu'une « chose universelle, ou universellement considérée, est d'autant plus absolue qu'elle est conçue plus séparée des marques spéciales et, comme on parle

1. Habet quidem phantasia brutorum multas hominum singulorum species, multas candidorum... at nullam tamen quæ humanitatem, nullam quæ candorem, ut quidpiam præcise, et præter concreta conceptum repræsantet. (T. II, p. 451.)

2. V. plus haut, p. 145.

3. Adnoto deesse eam in brutorum phantasia notionem, quod unaquæque aggeries certam habeat notam, qua discerni a cæteris valeat; quod talis nota in singulis ipsa contentis reperiatur (utcumque in singulis speciales sint notæ, quibus differant inter se), quod in ipsa proprie consistat ratio universalitatis. (T. II, p. 451.)

d'ordinaire, des différences individuelles[1]. » Il n'en faut pas conclure que si nous « pensons ou disons universellement homme, nous n'avons pas, comme devant les yeux, une certaine image d'homme, particulière et singulière ; mais il suffit que l'entendement veuille que ces marques soient mises à part ou qu'il sous-entende qu'elles doivent l'être[2] ».

A toutes ces appréhensions qui ne sauraient avoir leur source dans la phantaisie, il faut ajouter, nous dit Gassendi, « celles du bien et du mal moral, de la sagesse et de la folie et spécialement celles des relations, comme de la paternité, de la filiation, de la maîtrise, de la servitude, etc.[3] ».

En résumé, il y a en nous des connaissances, telles que celles de Dieu, d'être et de rapport, dont on ne saurait rendre compte par nos facultés sensitives qui ont leur domaine limité aux espèces corporelles : « l'objet de l'entendement est, au contraire, illimité ; il connaît tout ce qui est ; ou, comme on dit, tout être en tant que être. Cet entendement s'applique à tout et il n'y a rien qu'il ne soit capable de connaître, quoique par suite de divers obstacles, il y ait bien des choses qu'il ne connaisse pas[4]. »

2° Non moins que la connaissance des choses incorporelles, la connaissance que nous avons de nous-mêmes prouve l'insuffisance de la phantaisie à expliquer tout le travail mental qui s'accomplit en nous. En effet, l'homme peut réfléchir à sa propre action, entendre qu'il entend, penser qu'il pense ; or, comme nous l'avons remarqué déjà[5], la phantaisie n'est pas capable d'imaginer qu'elle imagine « parce qu'étant corporelle elle ne peut agir sur elle-même et que, n'y ayant point d'image de l'ima-

1. Intellectus qui percipit sua vi non ipsa modo universalia, sed etiam naturam conditionemve universalitatis, deprehendit rem universalem, universeve spectatam, tanto esse absolutiorem, quanto intelligitur esse a specialibus singularium notis secretior. (Gass., II, p. 458.)

2. Gass., II, *id.*

3. Spectare proinde ad hunc locum posset apprehensio *honestatis et turpitudinis,* sæpientiæ et stultitiæ aliorumque innumerabilium, speciatim vero *relationum,* ut paternitatis, filiationis, dominii, servitutis... (II, p. 451, 440.)

4. Nam imprimis quidem objectum intellectus esse illimitatum sive omne verum, ac, ut loquuntur, omne Ens ut Ens, ex eo constat quod ad nullum non genus rerum extenditur, nullumque est cujus cognoscendi capax non sit; licet ob varia obstacula, multa sint quæ reipsa non norit. (*Id.*, p. 441.)

5. V. plus haut, p. 134.

gination même, elle ne la peut pas davantage percevoir que la vue ne peut percevoir la vision, en sorte qu'elle ne peut pas plus dire : j'imagine que j'imagine, que la vue ne peut dire : je vois que je vois[1] ». « Il serait absurde de supposer qu'un chien se dise en lui-même : je pense, j'imagine : la raison de ceci, c'est que rien n'agit en soi-même et que l'action de la phantaisie ou l'imagination actuelle tend à l'image et non à la perception de l'image, d'autant qu'il n'y a point d'image de la perception [2]. »

Une conséquence de cette remarque, c'est que la phantaisie n'ayant aucune image ni d'elle ni de son action ne peut se comparer avec les autres facultés : travail que cependant nous effectuons et dont il faut rendre compte [3].

Toutefois, c'est surtout lorsqu'il dirige la phantaisie, la force d'être attentive à un objet ou l'en détourne, que l'entendement nous apparaît comme supérieur à elle et d'une tout autre nature. « Cette dernière faculté ne saurait, en effet, avoir cela d'elle-même, n'étant conduite que par les seules images, qu'elles viennent du mouvement intérieur des esprits ou d'une excitation extérieure; de sorte qu'il faut qu'il y ait une faculté supérieure dominante qui l'empêche de se développer seule; autrement, si elle était abandonnée à elle-même, elle s'emporterait comme un cheval sans conducteur [4]. » L'entendement, au contraire, se sert de la phantaisie pour la modifier elle-même et use, comme il lui plaît, des espèces qu'il a modifiées et qu'il s'est accommodées. Grâce à ce pouvoir et à cette liberté qu'il possède, l'entendement peut contraindre la phantaisie à former certaines espèces, ou en choisir parmi celles qui sont formées pour désigner quelque chose de plus que ce qu'elles représentent en réalité. — « Ainsi quand l'entendement en est venu à connaître, en raisonnant, que Dieu est incorporel et que, pour désigner sa nature incorporelle, il a pris et choisi quelque espèce de phantaisie; il arrive que toutes les fois que cette espèce se présente, la phantaisie imagine

1. Res est quoque ante deducta, esse opus nempe phantasia majus quam ut imaginetur se imaginari, quod existens corporea, agere in seipsam non possit. (Gass., II, p. 451.)

2. *Id.*, p. 441.

3. Phantasia imaginibus alligata, neque sui ipsius, neque suæ actionis imaginem habens, atque idcirco neque seipsam neque suam actionem imaginari potis, conferre seipsam, suamve actionem non potest cum facultate, actioneve alia. (II, p. 452.)

4. T. II, p. 452.

véritablement quelque chose de corporel, mais que l'entendement entend quelque chose d'incorporel. Aussi ces espèces sont des *signes*, *par lesquels il est averti qu'une chose se présentant à la phantaisie, il en doit entendre une autre qui a de la connexion avec elle*[1]. »

Enfin, comment aurions-nous l'idée d'une faculté supérieure à tout ce qui est matériel, si cette faculté n'existait pas[2]?

3° La troisième fonction par laquelle l'entendement s'affirme comme une faculté essentiellement originale, est le raisonnement qui nous permet de connaître des choses dont nous n'avons aucune image. Ainsi nous en arrivons, par le raisonnement, à dire que le soleil est tant de fois plus gros que la terre; or, il est évident que l'imagination est impuissante à nous représenter une telle grandeur. — Nous nous rappelons quelle conception a l'esprit de l'espace et du temps. « Lorsque nous discourons des espaces qui sont au delà du monde, nous nous élevons par la raison à les croire infinis, et cependant nous n'avons en nous aucune espèce ou image de l'infini... Ainsi lorsque nous affirmons que Dieu peut produire des mondes infinis dans ces espaces, l'imagination peut bien poursuivre cette multitude jusqu'à un certain point; mais elle demeure bientôt en arrière, et il n'y a que la seule force de l'entendement qui infère, en raisonnant, qu'outre tout nombre imaginable, il demeure encore une multitude innombrable[3]. » — « Il en est de même, ajoute Gassendi, lorsque nous pensons à l'éternité ou au temps infini; car notre imagination nous abandonne bientôt, et cependant nous concevons qu'il reste de part et d'autre une durée infinie, comme n'ayant jamais commencé de ce côté-là, et ne devant jamais finir de celui-ci[4]. » — Au reste, pour prendre des exemples plus

1. Gass., II, p. 454.

2. Spectat consequenter quod ipse intellectus, secus ac phantasia, sese ipsum intelligat, ac se adeo esse facultatem ordinis materiali superioris agnoscat. Scilicet non directa quidem, sed reflexa actione id facit; verumtamen facit, quod nihil ipsi obstet materia, cujus expers est, cujusque privatio, ut in rerum actu, seu proprie, ac per se intelligibilium genere sit, præstet. (*Id.*, p. 452.)

3. Imaginatio quidem nostra adnititur aliquousque hanc multitudinem prosequi : at quam brevi, quæso, resistit, solaque Intellectus vis est quæ superesse ultra omnem imaginabilem numerum innumerabilem multitudinem arguat. (T. II, p. 452.)

4. V. plus haut, Physique, 1re partie, ch. I.

familiers, comment se fait-il que nous puissions par la pensée modifier l'image aperçue dans un miroir, redresser le bâton qui dans l'eau paraît brisé? Les faits seraient inexplicables s'il n'y avait pas en nous une fonction supérieure à l'imagination, capable de la contredire : l'entendement ou la raison.

II. — Cette faculté, maintenant, comment devons-nous la concevoir? — Frappé sans doute de la tendance qu'avaient les philosophes de moyen âge à multiplier les facultés et à en faire comme autant de petites entités distinctes de la substance elle-même, Gassendi prend soin de nous avertir que, par ces mots d'entendement et d'âme raisonnable, il ne désigne qu'une seule et même chose, « car la puissance d'entendre ne diffère pas de la substance même de l'âme », c'est pourquoi, ajoute-t-il, « sans faire aucune distinction entre l'âme et l'entendement, nous disons indifféremment ou que l'âme entend ou que l'entendement entend [1] ». — Il repousse de même la théorie d'Aristote qui, dans l'entendement, sépare l'intellect agent de l'intellect patient, car il ne lui semble pas possible que cette faculté soit scindée en deux parties : « l'une toute lumière, l'autre, sans la première, toute ténèbres; celle-là faisant toutes choses et ne devenant rien, celle-ci souffrant et devenant toutes choses; la première produisant et ne recevant pas les espèces intelligibles, la seconde ne les produisant pas, mais les recevant; l'une, enfin, n'entendant pas les choses et en formant néanmoins les espèces; l'autre étant capable de former des espèces, mais entendant par elles [2]. » Qu'est donc l'entendement? — « Une simple faculté dont le propre est d'entendre; une faculté qui, étant d'un genre supérieur à la phantaisie, en contient éminemment toute la force et qui, envisageant les mêmes fantômes qui sont dans la phantaisie, imagine, se réservant néanmoins cette prérogative, à cause de son excellence et éminence, de pouvoir s'élever, *à l'occasion* des fantômes, à entendre des choses que la phantaisie ne puisse imaginer [3]. » — Une telle

1. Gass., t. II, p. 446, 7.
2. Gass., t. II, p. 446, 7.
3. Haberi intellectus possit, ut una quædam simplex facultas, cujus proprium munus sit intelligere. Facultas, inquam, quæ toto genere ipsa phantasia superior, omnem ejus vim eminenter contineat, atque ideo intuens in eadem, quæ sunt in illa, phantasmata, res easdem intelligere, quas ipsa imaginari possit : id speciale tamen, ob sui eminentiam sibi reservans,

faculté, et c'est là, en définitive, que tend toute la démonstration de Gassendi, ne peut être qu'*immatérielle*.

III. — Tout en nous indiquant, comme nous venons de le voir, avec le plus grand soin, l'originalité propre des fonctions de l'entendement, Gassendi signale, d'une manière non moins précise, les rapports qu'elles soutiennent avec les sens et l'imagination; or, s'il est incontestable que l'entendement dépasse toutes nos facultés sensibles, il est incontestable également qu'il ne peut s'exercer qu'*à l'occasion* des données des sens et des espèces dues à la phantaisie : espèces qui sont dites sensibles en tant qu'elles sont dérivées des sens; intelligibles, en tant qu'elles peuvent être perçues par l'intellect. — Ce qui prouve qu'il en est bien ainsi, c'est que, suivant les remarques que nous avons faites plusieurs fois déjà, nous concevons toutes choses, même Dieu, sous une espèce sensible. « Dans toutes nos pensées, dit justement saint Grégoire de Nazianze, il intervient toujours quelque chose de sensible, quelque effort que fasse l'entendement pour s'en dégager. » Quand nous pensons à l'infini, aux substances spirituelles, nous avons encore devant les yeux quelque substance corporelle, ce qui est l'une des conséquences naturelles de l'union étroite qui existe entre l'entendement et la phantaisie, l'âme raisonnable et le corps [1]. Si nos sens étaient fermés aux impressions du dehors, l'entendement resterait en quelque sorte endormi du sommeil le plus profond et les idées universelles, les idées de rapport, les idées des choses incorporelles elles-mêmes nous seraient à jamais inconnues.

Seulement, la grande difficulté est de comprendre comment l'entendement peut connaître au moyen d'espèces matérielles : en effet, entre le corporel et l'incorporel que peut-il y avoir de commun? Il semble qu'on aboutisse toujours à cette difficulté insoluble : l'âme raisonnable doit nécessairement être informée ou ornée d'une espèce, « debet informari et adornari specie »;

ut ex intellectis, imaginationeque perceptis, ea possit deducere, quæ ipse quidem intelligat, at imaginari phantasia non valeat, ut et jam ante deductum est et deinceps quoque attingetur. (Gass., t. II, p. 447 et 453.)

1. Videtur itaque mens nostra, donec degit in corpore, non aliis uti intelligibilibus speciebus quam ipsis phantasmatibus, iisque seu meris, seu ipsa vi mentis veluti modificatis, applicitis, in habitum versis. (II, p. 448.)

or, comment cette espèce lui permettra-t-elle d'entendre si elle ne lui est pas intimement unie, c'est-à-dire si elle n'est pas de même nature qu'elle [1]?

En raisonnant ainsi, pense Gassendi, on est dupe d'une illusion car on se représente l'image comme une sorte de petite peinture qui se trouverait gravée dans l'esprit. Les faits, comme nous l'avons remarqué en parlant des sens et des images impresses et expresses [2], se produisent tout autrement. « La vue n'a pas en soi une espèce qui soit comme une peinture de la chose visible et qui ne soit cependant qu'une certaine entité purement accidentelle; elle est simplement frappée par cette espèce; l'impression est alors transmise par les esprits jusqu'au cerveau où réside la faculté qui, ébranlée, voit ou produit la vision [3]. » — Il en est de même de tous nos autres sens, car il serait absurde de supposer qu'il y ait des peintures des sons, des odeurs ou des saveurs. — La phantaisie, non plus que les sens, n'est ornée d'images pareilles : si elle fait revivre les sensations disparues, c'est que les mêmes impressions se reproduisent ; quant à l'entendement, voici comment il agit conjointement avec la phantaisie : « Lorsque celle-ci produit l'espèce expresse, l'entendement, par cela même qu'il est intimement présent et comme adhérent à la phantaisie, envisage la même chose, de sorte qu'on peut dire qu'il est exempt de passion, ἀπαθής, en tant qu'il connaît les choses d'une telle manière, qu'il n'est ni frappé, ni ébranlé et qu'il ne pâtit ou ne souffre aucunement; le coup, l'impression et l'ébranlement ne regardent que la phantaisie [4] ». En d'autres termes, l'image, comme le répète à plusieurs reprises Gassendi, n'est pour l'entendement que l'*occasion* d'entrer en exercice, comme l'impression physique n'est, pour la phantaisie, que l'occasion de former des images; avec cette différence, cependant, que dans

1. Gass., t. II, p. 448.
2. Voy. plus haut, Physique, 2e partie, ch. I, II.
3. Neque visus veluti adornatur specie, quæ sit ipsi quasi pictura .. sed percellitur solum ea specie, quæ nihil sit aliud quam textura quædam corpusculorum lucis a re visibili adventantium in oculum, perculsionemque in cerebrum per spiritus promonentium, ut facultas in eo residens, neque re distincta ab ipsa phantasia visionem eliciat. (*Id.*, p. 449.)
4. Verum, quo momento phantasia perculsa speciem expressam elicit, imaginemve rei quæ in sensum incurrerit sua vi exprimit; eodem momento, intellectus ob intimam sui præsentiam cohæsionemque cum phantasia, rem eamdem contuetur. (*Id.*, p. 450.)

un cas il y a ébranlement, action directe, dans l'autre non. — Est-ce à dire maintenant que tout soit parfaitement clair et expliqué dans l'œuvre de l'entendement considéré, comme immatériel et distinct par nature de la phantaisie? Evidemment non, mais toutes les autres hypothèses qu'on a faites sont moins satisfaisantes encore, au jugement de Gassendi.

En effet, ou bien l'on n'admet en nous qu'une seule âme corporelle, et alors on est dans l'impossibilité de rendre compte de toutes les opérations que nous avons analysées; ou bien l'on admet que l'âme possède deux sortes de facultés, les unes corporelles et les autres incorporelles, qui accompliraient à la fois le travail que nous avons attribué à la phantaisie et celui qui n'appartient qu'à l'entendement, et, dans ce cas, on aboutit nécessairement à ce dilemme : ou ces deux sortes de facultés appartiennent au même sujet, et il reste à expliquer comment dans ce sujet s'allient le corporel et l'incorporel, problème que nous avons déjà signalé; ou elles sont radicalement opposées, partant inhérentes à des substances radicalement distinctes, et c'est là précisément la conclusion à laquelle nous nous sommes arrêtés [1].

IV. — Plusieurs conséquences importantes découlent de cette théorie : la première, c'est que l'entendement étant incorporel et contenant, d'une manière éminente, toutes les perfections des choses matérielles [2], doit être de sa nature purement intelligent, c'est-à-dire doit connaître les choses, immédiatement, et d'un simple regard [3] : tel est l'entendement de Dieu. Toutefois,

1. Gass., t. II, p. 454-455.

2. *Id.*, p. 442.

3. — « Or, que l'entendement humain considéré selon soi et selon sa nature puisse entendre les choses et leurs propriétés par un simple regard, c'est ce qui se peut voir de ce qui a été dit à l'égard de la phantaisie. Car l'entendement doit véritablement avoir prêt dans la phantaisie l'amas de plusieurs hommes, entre lesquels soit, par exemple, Socrate; il en doit avoir un plus général, et comme de tous les vivants, entre lesquels soit l'animal... et ainsi des autres; mais, après qu'il a ces amas ordonnés et connus, il n'a pas besoin de raisonner pour entendre que Socrate est animal parce qu'il est homme; ni vivant, parce qu'il est animal... parce qu'il voit d'un seul regard l'amas des animaux et, dans cet amas, l'homme... De même que connaissant qu'Athènes est dans la Grèce, il n'a pas besoin d'aucun raisonnement par lequel il connaisse que Socrate est dans la Grèce, parce qu'il est à Ath[illegible] qu'il ne raisonne pas pour se persuader à lui-mêm[illegible] sont justes, mais pour le

par suite de son étroite union avec le corps, comme il n'aperçoit les choses qu'à travers les images de la phantaisie, l'entendement humain n'arrive à entendre et à comprendre que par le raisonnement, en inférant une chose d'une autre : les espèces étant pour lui les signes de la réalité cachée. Le raisonnement [1] est donc à la fois une preuve de grandeur et une preuve de faiblesse : de grandeur, car par lui nous sommes supérieurs aux animaux; de faiblesse, car par lui nous sommes inférieurs à Dieu [2].

En second lieu, c'est par l'entendement seul que nous pouvons acquérir la science, car c'est par lui seul que nous connaissons, outre les choses particulières, les universaux. — Il y a, sans doute, une science du particulier, quoi qu'en ait dit Aristote, car les notions que nous avons de Dieu, de tel arbre, par exemple, sont *évidentes* et *certaines;* néanmoins, les notions universelles constituent seules la science proprement dite : en effet, les individus sont changeants et périssables; les caractères essentiels qui constituent l'universalité restent au contraire fixes et immuables et se retrouvent chez tous les êtres de la même espèce; la connaissance des uns est donc une connaissance éphémère, toujours à refaire; la connaissance des autres, une fois acquise, vaut aussi longtemps que son objet, c'est-à-dire toujours; en outre, tous les individus, quelque ressemblants qu'ils soient, ont des différences, des particularités qui les séparent; comment la mémoire suffirait-elle à les retenir tous? Elle retient sans peine la notion qui renferme et résume tous leurs caractères communs. Ajoutons, enfin, que cette science qui a ainsi pour objet le général est notre œuvre, car elle résulte du travail de l'esprit interprétant par sa propre vertu les données qui lui sont fournies par les sens et la phantaisie [3].

On trouverait maintenant dans l'étroite union de l'entende-

persuader aux autres qui ignorent, par exemple, que Athènes est en Grèce. (T. II, p. 457. — Trad. Bernier, t. VI, p. 429 et 430.) — Stuart Mill, en exposant sa théorie du raisonnement, emploie les exemples mêmes qu'emploie ici Gassendi.

1. Gassendi accorde bien, il est vrai, aux animaux un certain pouvoir de raisonner, mais ce pouvoir que nous avons analysé plus haut ne saurait être confondu avec celui dont nous parlons ici.

2. T. II, p. 457.

3. T. II, p. 460 et sq.

ment et de la phantaisie la raison de ses principales qualités et de ses principaux défauts. En thèse générale, on peut admettre que les âmes raisonnables étant incorporelles et venant de Dieu sont toutes égales, mais toutes ne sont pas également secondées par les organes des sens, le cerveau et les facultés sensitives [1]. — Ce qui semble prouver qu'il en est bien ainsi, c'est que nous voyons souvent, à la suite de causes purement physiques, telles que la maladie ou l'ivresse, les plus brillantes perfections de l'entendement disparaître.

Les plus importantes de ces perfections sont : la sagacité, la raison, le jugement, la mémoire, la docilité de l'esprit. — La *sagacité* est « une certaine force qui nous porte à inventer promptement quelque chose, et à trouver sur-le-champ des moyens soit pour prouver ce que nous soutenons, soit pour exécuter ce que nous avons entrepris ». — La *raison* n'est autre chose « que la force même de raisonner ou d'inférer une chose d'une autre ». Cette force sera d'autant plus féconde, qu'elle trouvera dans la phantaisie plus de matériaux sur lesquels s'exercer, et des matériaux mieux ordonnés. — Quant au *jugement*, au sens ordinaire du mot, « il n'est que la raison naturellement bien disposée ». Un homme de jugement est celui qui voit justement, énonce clairement, tire des conclusions rigoureuses, ne se laisse ni surprendre ni éblouir par l'apparence ou les sophismes. — La *mémoire* « est la force de l'entendement à pouvoir reprendre de ce trésor les choses qui y ont été mises en réserve ». — A proprement parler, ce n'est point l'entendement qui conserve les traces du passé : les impressions du dehors comme les actes qu'il a accomplis ne laissent une marque de leur passage que dans la phantaisie : ce sont ces marques dont il se sert, à l'occasion, pour refaire ce qu'il a déjà fait, et le refaire d'autant plus facilement qu'il est mieux secondé par la phantaisie elle-même [2]. — La *docilité* « n'est autre chose qu'une aptitude à *percevoir* ou à comprendre aisément les choses qu'on nous enseigne, à profiter des conseils et à se corriger de ses défauts ». Enfin, l'esprit est comme l'assemblage de toutes ces perfections

1. Descartes soutient aussi que nous naissons tous égaux par les dons de l'esprit, mais il oublie de faire la distinction que fait ici Gassendi et qui rend son jugement beaucoup moins paradoxal.

2. Gass., II, 455.

et une « marque de ceci, c'est que quiconque en possède une éminemment est dit homme d'esprit, εὐφυής, c'est-à-dire heureusement né ». — On a prétendu, il est vrai, que certaines de ces perfections semblent se nuire : la mémoire et le jugement surtout. — Il est certain qu'on peut développer l'une de ces facultés au détriment de l'autre, mais l'expérience nous prouve aussi qu'on peut les posséder toutes les deux à un haut degré de perfection, sans qu'elles se combattent. Si beaucoup de personnes affectent d'avoir un excellent jugement et ne craignent pas de se plaindre de leur mémoire [1], c'est par jactance et vanité [2].

1. Gass., II, ch. VI : *de Dotibus Intellectus*, p. 465 et sq.
2. « Tout le monde se plaint de sa mémoire et personne ne se plaint de son jugement. » (La Rochefoucauld, Ref. 89.)

CHAPITRE IV

DE L'ORIGINE DES IDÉES ET DES PREMIERS PRINCIPES

Du problème de l'origine des idées. — I. Point d'idées innées : toutes les idées viennent des sens ou sont formées à l'aide des données des sens. — II. Comment se forment nos idées. — Des idées particulières. — Des fictions. — Des idées générales. — Des idées des choses incorporelles, en quoi elles diffèrent des précédentes. — III. Des premiers principes; leurs caractères, leur origine. — IV. Conclusion.

I. — Les analyses qui précèdent nous aideront à comprendre la solution que donne Gassendi à l'important problème de l'origine des idées. Bien que cette solution se trouve à la fois exposée dans sa *Logique* et dans sa *Physique*, elle ne saurait être exactement appréciée si l'on n'a point examiné d'abord, en se plaçant au point de vue même où se place Gassendi, quelle est la nature de l'entendement, quelles sont ses fonctions, quelles différences radicales le séparent de la phantaisie. C'est pour n'avoir point débuté par cet examen attentif que tant de critiques se sont mépris sur la vraie doctrine de Gassendi, se bornant à la juger sur certaines propositions, ambiguës quand on les considère isolément, très précises quand on ne les sépare point des commentaires qui les accompagnent.

Toute cette doctrine repose sur ce principe fondamental admis par Aristote, comme par Zénon et Epicure : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ». « Toute idée qui est dans l'esprit, dit Gassendi, ou vient des sens ou est formée à l'aide des données des sens [1]. » C'est là un fait d'expérience; l'aveugle n'a point la notion des couleurs; le sourd, celle des sons, et si un homme, supposition d'ailleurs irréalisable, était privé de tous les sens, il n'aurait véritablement aucune idée.

1. « Omnis quæ in mente habetur idea ortum ducit a sensibus. Omnis idea aut per sensum transit, aut ex iis, quæ transeunt per sensum, formatur. » (Logica, I.)

Quelques philosophes, il est vrai, prétendent, au contraire, que l'âme, à l'origine, ne ressemble pas à une table rase, et qu'il y a en elle des idées innées; mais leur hypothèse, ils ne la justifient pas. Ces idées existent-elles dans l'enfant qui n'est pas encore né? Existent-elles en nous pendant un sommeil profond, pendant la léthargie? Pourquoi ne nous en reste-t-il aucun souvenir? « Tout ce que vous et les autres, répond Gassendi dans ses Instances à Descartes, alléguez sur les idées innées ne prouve rien, sinon que vous avez une faculté innée de connaissance. Si nous possédions des idées innées, il suffirait d'y appliquer notre attention pour acquérir la connaissance de toutes choses. Or, il faut toujours, pour connaître, porter notre attention sur les objets extérieurs : ainsi, qu'il y ait des idées innées ou qu'il n'y en ait pas, il en sera de même, pourvu que nous soyons doués d'une faculté de connaître [1]. »

II. — Examinons donc brièvement comment nous acquérons toutes nos idées, sans recourir à l'hypothèse de l'innéité.

Et d'abord, que la plupart d'entre elles viennent directement des sens, le fait ne saurait être contesté. Telles sont les idées de couleur, de saveur, d'arbre, etc.

En second lieu, à l'aide de ces idées qui correspondent à un objet extérieur, on en peut former d'autres qui ne correspondent à aucune réalité, et cela, soit involontairement, par suite du mouvement des esprits dans les diverses traces du cerveau, soit volontairement, grâce à la volonté et à l'entendement qui dirigent la phantaisie. C'est ainsi que, par *composition*, rapprochant des matériaux d'origines différentes, nous obtenons les idées composées de montagne d'or et de centaure; par *ampliation*, celle de géant; par *diminution*, celle de pygmée; par *transport* et *accommodation*, celles d'objets inconnus, mais que l'on conçoit sur le modèle d'objets que l'on connaît.

Jusqu'ici donc point de difficulté. Il ne semble pas difficile, non plus, de rendre compte des idées générales; l'entendement les obtient en procédant de deux façons : en *assemblant* et en *faisant des abstractions*, « aggregando et abstrahendo ». En assemblant les idées semblables, il forme une idée unique qui les embrasse

1. Dubitat. secund. Inst., n° 8, trad. Garnier.

toutes : c'est l'idée de genre; c'est ainsi que des idées de Socrate, de Platon, d'Aristote, etc., il forme l'idée d'homme. En faisant abstraction, il arrive au même résultat, car en mettant à part les caractères communs aux individus, il obtient encore le genre. L'idée ainsi obtenue correspond non à tel ou tel homme, mais à l'homme en général. Il importe cependant de bien remarquer, encore une fois, quelle est sur ce point la vraie théorie de Gassendi : quand nous pensons à cette idée générale d'homme, il est bien vrai que nous avons encore, comme devant les yeux, l'image d'un certain homme; mais il suffit, pour que cette idée soit générale, que nous voulions ne faire attention qu'aux caractères communs à tous les hommes et non aux autres. Or, ce travail par lequel nous avons uni et séparé, uni les qualités semblables, séparé les qualités différentes, appartient non aux sens, non à la phantaisie, mais bien à une faculté supérieure qui se distingue à la fois de la phantaisie et des sens. Donc, si les idées générales ont leur source dans les données des sens, elles doivent leur développement, leur formation et leur signification à l'entendement; par suite, le *nihil est in intellectu* ne doit pas être pris au pied de la lettre et Gassendi est le premier sur ce point à combattre les sensualistes.

Il y a plus. Gassendi nous dit que non seulement l'entendement peut seul former des notions universelles, mais que seul il comprend la raison de l'universalité : *ratio universalitatis*. Qu'entend-il par ces mots? Evidemment les causes et les lois fixes et immuables en vertu desquelles les êtres conservent leur constitution propre, réparent les brèches que leur ont faites les maladies, donnent naissance à d'autres êtres semblables à eux? En d'autres termes, découvrir la raison de l'universalité, c'est découvrir le pourquoi et le comment des choses, les rattacher à l'ensemble des lois qui président à l'ordre et à l'harmonie de l'univers. Ainsi, même dans ces idées qui semblent pourtant très voisines des idées sensibles, nous retrouvons, par l'analyse, un élément qui ne vient pas, qui ne peut pas venir des sens.

Mais c'est surtout dans l'acquisition des idées qui ont pour objet les choses incorporelles, que le rôle de cet élément paraît d'une manière évidente. Au nombre de ces idées il faut placer, avons-nous dit, celles de Dieu, de temps, d'espace, d'être, etc. Quand nous les concevons, la pensée est évidemment encore

obscurcie par une espèce corporelle : quand nous songeons à Dieu, nous nous le représentons le plus souvent sous la forme d'un vieillard; à l'espace et au temps, sous la forme des objets étendus et durables; à l'être, sous la forme de l'étendue colorée, sonore, savoureuse; mais, brisant ces voiles, l'entendement s'élance au delà : au delà des phénomènes, il entrevoit la cause; au delà des perfections relatives, la perfection absolue; au delà, ou mieux à la place des corps limités, l'infini! « Il faut donc prendre garde, dit Gassendi, en termes qui ne prêtent à aucune méprise et nous indiquent dans quel sens il interprète le *Nihil est in intellectu*, — il faut bien prendre garde de ne pas confondre l'imagination avec la raison, ou, s'il est permis de parler de la sorte, l'intelligence intuitive avec l'intelligence de raison; car nous demeurons volontiers d'accord que, tant que l'entendement est attaché au corps, il puise par les sens les notions ou images qu'il a des choses, et c'est ce qui a donné lieu à l'axiome « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens »; nous demeurons volontiers d'accord que, tant que l'entendement ne fait simplement que *rem veluti intueri*, que regarder, pour ainsi dire, la chose et la connaître par une intelligence qui soit terminée à une image, il se présente toujours quelque espèce ou image de corporéité; mais il faut remarquer qu'outre cette sorte d'intelligence, il y en a une autre en nous à laquelle nous parvenons à force de raisonner ou en tirant des conséquences; par laquelle nous entendons ou conjecturons qu'il y a quelque chose, outre ce qui est corps, outre ce qui tombe sous l'imagination. C'est se tromper que de croire qu'il n'existe aucune substance incorporelle parce que nous ne percevons rien qui ne soit mêlé de quelque image corporelle. C'est ne pas reconnaître qu'il y a une espèce d'intelligence qui n'est pas imagination. Ainsi, nous comprenons qu'outre l'espèce corporelle sous laquelle nous concevons Dieu toutes les fois que nous pensons à lui, il y a autre chose, il y a quelque substance incorporelle que notre entendement, avec tout l'effort qu'il puisse faire, ne peut jamais entendre ou connaître intuitivement, de manière qu'il en ait une véritable espèce [1]. »

1. « Enim vero, dum ita faciunt, non animadvertunt fallaciam, qua imaginationem, seu, ut ita loquar, intuitivam intelligentiam cum ratione, seu consecutiva intelligentia confundunt, quia enim mens nostra quandiu est

Donc, et c'est la conclusion[1] naturelle à laquelle nous sommes conduits, « il y a lieu de distinguer en nous deux *criteriums :* l'un, le sens, par lequel nous percevons le signe; l'autre au moyen duquel nous saisissons, en raisonnant, la chose elle-même cachée sous ce signe, et le second criterium est l'*esprit*, l'*intelligence* ou la raison. » Seulement, le second ne s'exerce jamais sans le premier; pour que l'entendement s'élève au-dessus des données des sens, il faut que les sens lui en fournissent l'*occasion*. Ce terme d'*occasion* que Gassendi reproduit à chaque instant, qu'il explique dans de nombreux passages, nous montre bien quel est le rôle de l'expérience dans l'acquisition des idées, rôle nécessaire, essentiel même, mais insuffisant à rendre compte seul du travail de la pensée[2].

alligata corpori, haurit per sensus rerum notiones... at, præter hanc intelligentiam est in nobis alia qua non intuitione sed consequutione percipimus aliquid; unde et non tam percipimus quid sit (quandoquidem non intuemur) quam veluti *suspicamur* quod sit et ex argumenti necessitate judicamus, quod esse debeat. » (I, p. 297.)

1. M. Mandon, dans ses deux ouvrages : *Étude sur le syntagma philosophicum* et *la Philosophie de Gassendi,* montre très bien quelle est l'originalité propre de cette doctrine et combien sont inexacts les critiques qui l'assimilent au sensualisme.

2. « Semper contestatus sum hujusmodi intellectionum genus *occasionem* habere a phantasia. » II, 453. — « Unde et est ipsi attentione reflexioneque speciali opus, ut captata ex ipsis rebus materialibus *occasione,* in sui ipsius consideratione et veniat et quasi secedat. » II, 452. — « Dixi intellectum esse potissimum scientem ob scientiam rerum universalium, ac primum quidem quod talis scientia opus ipsius proprium sit. Nam ad scientiam quidem rerum singularium participem habet, consortemque sensum; at circa scientiam universalium peragit ipse per se negotium; sensus autem quasi contentus ipsi *occasionem* fecisse ut procedat ulterius, universale nihil attingens, in singularibus consistit. » II, 462. — « Siquidem fatemur animam habere sensus additos asseclamque phantasiam, ut intellectus *occasionem* ratiocinandi ex iis accipiat. » II, 442. — « Ostensum est, licet intellectus *occasionem* sumat ex iis quæ sunt in phantasia imaginibus, ratiocinandi de ipsis rebus, eo tamen ipsum provehi, ut illa intelligat quorum imaginatio in homine nulla sit. » II, 641. — « Nos etiam qui fatemur Deum signasse lumen vultus sui super nos, dum nos ad sui similitudinem et imaginem fecit, simul fatemur, ad hoc, ut liceat talem vultum agnoscere, *occasione* nos indigere. Deinde dici potest ingeneratio tum fieri, cum primum *occasione* sese offerente, efformatur in mente species quædam seu imago supremæ cujusdam et immortalis, beatæque naturæ, quam censeamus existere. » I, 292. — « Potest illa quoque intelligere quæ diximus illum vi sua, factaque a sensibus speciebusque in phantasia degentibus *occasione,* deducere, cujusmodi esse diximus Deum, intelligentias. » II, 463. (V. Mandon, *op. cit.,* p. 86 et sq.) — Comme on le voit, l'expérience est simplement l'occasion de nous connaître nous-même, de former des idées universelles et, en raisonnant, d'appréhender les choses dont l'imagination ne nous

Ist. princ.

III. — Outre les idées que nous venons d'énumérer, il semble qu'il y ait en nous des jugements tout faits qui guident l'entendement et le dirigent, lui permettant d'interpréter les sensations et de raisonner : à ces jugements on donne ordinairement le nom de *premiers principes*. Gassendi les définit : « des énonciations générales qui obtiennent une adhésion complète dès qu'elles sont perçues; qui ne se prouvent pas par d'autres énonciations, mais qui servent à les prouver toutes; qui sont, en un mot, si évidentes que toute démonstration est inutile, c'est pourquoi on les tient pour indémontrables [1]... » Leur rôle est donc des plus considérables; c'est par eux que les hommes peuvent atteindre à la science et se comprendre entre eux : aussi a-t-on coutume de dire qu'on ne dispute pas avec ceux qui nient les premiers principes.

Gassendi ne dresse pas une liste méthodique de ces principes comme le feront plus tard Kant et Leibniz : il se borne à nous faire remarquer que quelques-uns se rapportent à la métaphysique, ceux-ci par exemple : une chose est ou n'est pas; mais elle ne saurait être et n'être pas en même temps; — d'autres à la physique : rien ne vient de rien; tout ce qui produit quelque chose, le produit par le mouvement; — d'autres encore à la morale : de deux maux il faut choisir le moindre; — d'autres enfin aux mathématiques : le tout est plus grand que la partie [2]. A ces principes on peut ajouter, bien que Gassendi ne les signale pas dans cette énumération, le principe de causalité : tout changement a une cause, qu'il invoque à chaque instant dans sa Logique et dans sa polémique contre Descartes surtout; et le principe de finalité : tout ordre suppose un ordonnateur, tout a été disposé en vue d'une fin, auquel il a constamment recours soit lorsqu'il explique les mouvements des êtres et leur organisation, soit lorsqu'il veut prouver l'existence et la Providence de

fournit aucune image. — Toutes conclusions qui sont diamétralement opposées aux théories des sensualistes.

1. « Principia hujusmodi aliud nihil sunt, quam effata aliqua generalia, exceptioneque omni majora, quæ et statim ac percipiuntur, omnimodam fidem inveniunt, et non ex aliis probantur, sed aliis fidem faciunt; ut puta quod sint ita certa, ut probatione non egeant, et quasi primo cognita sunt; unde et ducuntur indemonstrabilia. Hæc sunt qualia vulgo supponunt qui non esse adversus negantem principia disputandum aiunt; quasi ille absurde ea principia neget, quibus nulla esse neque priora, neque evidentiora valeant. » (II, p. 457.)

2. *Id.*, p. 457.

Dieu. — Toutefois, ne doivent pas être rangées parmi les premiers principes, les propositions dont l'évidence ne frappe qu'à la suite d'un raisonnement et d'un certain travail de l'esprit.

S'appuyant sur les caractères mêmes que nous avons reconnus à ces principes, quelques philosophes ont pensé qu'ils doivent être nés avec nous et antérieurs à toute expérience; Gassendi, au contraire, raisonnant ici comme il a raisonné au sujet des idées, soutient qu'ils dérivent, comme toutes nos connaissances, d'ailleurs, des données des sens interprétées par l'entendement.

Considérons d'abord ce principe : Le tout est plus grand que la partie. Pourquoi nous paraît-il d'une évidence parfaite et lui accordons-nous immédiatement notre consentement? Parce que depuis notre naissance nous n'avons jamais vu qu'il en fût autrement. « Il arrive de là que, lorsque nous entendons cet axiome pour la première fois et que nous concevons ce qu'on appelle : Tout, Partie, Plus grand, il se présente à notre esprit, comme en un moment, quelques-uns de ces sortes d'exemples : la maison est plus grande que le toit, l'homme que la tête; l'arbre que la branche, etc... ce qui fait que sans hésiter nous tenons l'axiome pour vrai et l'admettons volontiers [1]. » Nous pourrions en dire autant de cet autre axiome : La même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas, sous le même rapport; et de tous ceux qui se ramènent en définitive au principe d'identité. L'esprit n'ayant jamais trouvé en lui, ni hors de lui, la contradiction, il ne saurait la concevoir comme possible.

Les mêmes remarques, nous dit Gassendi, s'appliquent aux principes physiques et moraux. La raison en est que « ces principes sont énoncés universellement et que notre entendement ne peut rien admettre universellement qu'il ne l'examine partie à partie, ou qu'il ne se souvienne de l'avoir examiné de la sorte. Car quiconque énonce une proposition universelle ne peut le faire qu'il ne la tire et ne l'infère de tous ou de la plupart des singuliers qu'il ait observés, et il est constant que nous n'entendons ou ne concevons rien généralement que par les singuliers qui ont été précédemment connus. Or, ces sortes d'axiomes sont dits être connus par soi et naturellement, parce qu'ils se présentent d'abord à l'entendement et que l'induction des singuliers

1. Gass., II, p. 458.

qui fait que nous les croyons vrais est comme devant les yeux[1]. »

Cette explication qui assimile les principes aux généralisations de l'expérience et ne voit en eux que des généralisations plus élevées, plus évidentes, plus promptement connues que les autres, n'est-elle pas identique à celle des sensualistes et ne soulève-t-elle pas les mêmes objections? — Tout en reconnaissant que les pages où Gassendi traite spécialement des premiers principes, semblent justifier cette conclusion, nous rappellerons les réserves que nous avons faites déjà, à savoir : qu'il faut juger Gassendi non sur un texte isolé, sur tel ou tel passage détaché des commentaires qui le précèdent et l'expliquent, mais bien sur l'ensemble des explications qu'il nous donne. La tâche paraît d'autant plus difficile ici que la pensée de Gassendi n'est pas toujours d'une extrême précision, que les redites sont nombreuses et la méthode souvent hésitante. N'oublions pas, en effet, que ce problème de l'origine des idées et des principes, au XVII[e] siècle, était loin de se poser aussi nettement que de nos jours et que Gassendi est encore celui qui le premier en a le mieux aperçu l'importance et le mieux signalé les difficultés. Essayons donc, en nous appuyant sur sa théorie générale de l'entendement et sur les explications qui précèdent, de rendre compte et du principe de causalité : tout fait a une cause, et du principe moral : il faut faire le bien et fuir le mal.

Soit d'abord le principe de causalité. L'esprit allant toujours, à l'origine, nous dit Gassendi, du particulier au général et débutant par des connaissances singulières[2], cette formule : tout fait a une cause, a dû être précédée de cette autre : tel fait a telle cause. Cette dernière formule elle-même est le résultat d'un travail de l'esprit; elle contient trois éléments : l'idée de

1. « Ratioque generalis est quod cum omne hujusmodi effatum universum pronuncietur, non possit mens nostra quidquam universim admittere, quin id singulatim exploret, vel fuisse a se exploratum meminerit; quippe cum et quisquis universalem propositionem effert, facere non possit, quin ipsam ex observatis omnibus, aut pluribus certe singularibus colligat; ac certum nihil sit a nobis generatim intelligi, nisi singularibus prius notis. Dicuntur vero hæc effata seu principia per se ac naturaliter nota quod illico menti occurrant et quasi coram oculis sit singularium inductio, qua illis fides concilietur. » II, p. 458. — Voy. trad. Bernier.

2. « Interim, quod obiter dixi nihil a nobis generatim, nisi singularibus prius notis intelligi, modum attingit, quo intellectus in cognoscendo progreditur. » (Gass., t. II, p. 458.)

fait, l'idée de cause et l'idée d'un rapport entre ce fait et cette cause. D'où viennent ces éléments? C'est ici que nous apercevons surtout l'originalité de l'explication de Gassendi : l'idée de fait nous vient assurément des sens; quant à l'idée de cause, elle vient à la fois des sens et de l'entendement, et celle de rapport, de l'entendement seul [1] à l'occasion des deux autres. L'idée de cause vient des sens en tant que la cause est, elle aussi, un fait, un fait qui nous est révélé soit par la vue, soit par le toucher... C'est la vue qui nous montre le sculpteur et la statue qu'il produit. Elle vient de l'entendement en tant que la cause est considérée comme une force qui amène un changement, qui est en rapport avec un phénomène qui dépend d'elle, car c'est l'entendement seul qui aperçoit le rapport, ou mieux la raison de l'union de deux termes. C'est lui qui nous dit qu'entre le père et le fils, il y a plus qu'un rapport de succession, mais bien que le père est la cause du fils. L'animal semble percevoir également les rapports, mais nous avons vu à quoi se ramène cette perception et l'impossibilité où il se trouve de concevoir tout rapport d'une manière abstraite, d'en soupçonner la raison ou du moins de la penser *formellement* [2]. S'il est un reproche, jusqu'ici, qu'on puisse adresser à Gassendi, c'est bien celui, non de tomber dans le sensualisme, mais de s'en écarter outre mesure, puisqu'il attribue à une faculté distincte des sens et de la phantaisie, la perception des rapports. — Une critique plus sérieuse qui pourrait lui être faite, c'est de n'avoir pas vu ou plutôt de n'avoir pas suffisamment montré que l'idée de cause nous vient de la conscience, et que c'est plus tard seulement que nous l'appliquons au monde extérieur. Et cependant, il a bien compris l'action de la volonté sur nos facultés sensibles et le pouvoir que nous possédons de diriger le travail de l'esprit, de lui imposer tel ou tel objet, de l'engager dans telle ou telle direction [3]. Il est vrai qu'il prétend, avec raison peut-être, que la réflexion par laquelle nous saisissons, pour ainsi dire, notre activité sur le fait, ne s'exerce qu'à l'occasion des impressions sensibles, et

1. « Spectare proinde ad hunc locum posset apprehensio honestatis et turpitudinis;... speciatim vero *relationum* : paternitatis, filiationis, dominii, servitutis, etc... » (*Loc. cit.*)
2. Voy. plus haut, page 144.
3. Consulter p. 195 et sq.

qu'elle est non pas une opération sensitive, mais bien une opération purement intellectuelle [1].

Voyons maintenant comment de ce jugement particulier : *tel* fait a *telle* cause, nous pouvons nous élever à cet autre, à ce principe : *tout* fait a une cause. Après avoir, une première fois, constaté qu'un fait a sa raison d'être dans un autre, nous constatons une seconde fois, puis une troisième... qu'il en est de même pour tous les faits particuliers que nous observons. Alors, grâce à l'entendement « qui conçoit par sa puissance propre, *vi sua*, non seulement les principes universels, mais encore l'essence et les conditions de ces principes; qui reconnaît que l'universel est d'autant plus pur et parfait qu'il apparaît plus dégagé de toute propriété spéciale aux singuliers, ou, selon l'expression usitée, de toute différence propre [2] », nous dégageons des expériences, pour le mettre à l'écart, tout ce qu'elles ont de particulier et ne retenons que ce qu'elles ont de commun entre elles, à savoir : le rapport de causalité. De sorte que, si nous avons à formuler le résultat de notre généralisation, nous ne dirons plus, sous une forme concrète : la statue a sa cause dans le sculpteur, le fils a sa cause dans le père,... mais bien : tout ce qui devient a sa raison d'être, tout changement a une cause. — C'est l'expérience qui a suggéré ce principe, c'est l'expérience qui le vérifie; c'est l'entendement qui le formule et en voit toute la portée.

Nous pourrions reprendre cette analyse pour tous les autres principes et nous verrions que le rôle de l'expérience ou des sens et celui de l'entendement sont toujours les mêmes. Le principe moral, à cause de son importance exceptionnelle, mérite cependant un examen spécial.

En étudiant l'instinct, nous avons vu [3] que Gassendi n'admet en nous qu'une seule tendance vraiment première, naturelle et innée : l'amour de soi, d'où découlent bien vite ces deux affirmations : il faut aimer et suivre le plaisir; il faut fuir et haïr la douleur. S'il s'en était tenu à ces simples constatations, nous

1. Voir page 158.
2. « Hinc ergo intellectus, qui, ex antedictis, percipit *vi sua* non modo universalia, sed etiam naturam conditionemve universalitatis, deprehendit rem universalem, universeve spectatam, tanto esse absolutiorem quanto intelligitur esse a specialibus singularium notis proprietatibusve, et, ut appellant, differentiis individualibus secretior. » (Gass., II, 458.)
3. Voy. plus haut, Physique, 2e partie, ch. II.

pourrions, dès à présent, prévoir que sa morale n'est autre que la morale du plaisir ou celle de l'intérêt; mais, en analysant l'entendement, il remarque que, sur ce point encore, son langage est tout autre que celui des sens et de la phantaisie. C'est ainsi qu'au-dessus du bien sensible, il entrevoit l'honnête ou le bien moral qui lui est souvent opposé et, à côté ou au-dessous du mal physique, le mal moral plus dangereux encore [1]. Dès lors, dès qu'une action libre se produit, l'entendement la compare à ce bien moral et la juge; et, comme ce bien lui paraît être le suprême désirable, il prononce naturellement qu'il faut l'accomplir et éviter tout ce qui s'en écarte. — Ici encore, les sens ont été pour l'entendement l'occasion de s'élever de faits particuliers à une loi générale : la loi de la volonté libre [2].

IV. — S'il nous fallait, en terminant, résumer en quelques mots la doctrine de Gassendi sur la raison, il nous semble que nous ne pourrions le faire d'une manière plus exacte qu'en empruntant à un philosophe contemporain la conclusion de son propre système : « Pour expliquer psychologiquement, dit-il, et, tout ensemble, justifier scientifiquement la croyance à la causalité, il faut faire appel, à la fois, à l'expérience et à la pensée. La nature ne se dévoile pas tout entière à l'expérience dans son harmonie et son unité. Mais c'est justement *le propre de l'intelligence d'entendre les choses à demi-mots, de voir plus loin que les yeux, de dépasser la réalité pour conquérir la vérité.* Les signes d'ordre et d'unité qui se manifestent çà et là dans l'expérience, l'intelligence les saisit, les dégage, les rapproche, leur donne une valeur de preuve; et, fondée sur cette preuve sans cesse accrue et fortifiée, elle affirme l'ordre et l'unité dans le tout.

« La croyance à la causalité ressort donc d'un commerce de l'esprit et des choses, « commercium mentis et rerum » (Bacon). Elle n'est due ni à l'expérience brute, ni à l'esprit pur, mais à un *empirisme intelligent* [3]. » — Un *empirisme intelligent*, tel est bien le titre le plus précis et le plus exact qui nous semble convenir au système de Gassendi.

1. Gass., II, 451.
2. Gassendi, à l'occasion des premiers principes, examine également plusieurs autres règles de conduite et notamment la joie et le remords, dont il s'efforce de nous donner une explication purement empirique.
3. Rabier, *Leçons de philosophie,* t. I, p. 405 et 406.

CHAPITRE V

DE L'APPÉTIT

I. En quoi l'appétit diffère de l'imagination et de l'entendement. — 1° Sa nature. — 2° Classification des appétits : de l'appétit raisonnable. — 3° De l'appétit irraisonnable; siège où il réside; causes qui le favorisent. — II. Des passions en général : 1° Opinions des philosophes; définition. — 2° Division des passions. — 3° Passions physiques : douleur, plaisir, désir. — 4° Passions de l'esprit; leur classification. — III. Du plaisir et de la douleur; leur nature; classification des plaisirs et des douleurs. — IV. De l'amour et de la haine : du désir et de l'aversion. De l'espérance et de la crainte. De l'audace et de la pusillanimité. De la colère et de la douceur. — Conclusion.

I. — En étudiant la phantaisie et, par occasion, l'instinct, Gassendi a pris soin de nous faire remarquer qu'il existe en nous, comme dans tout être vivant, une tendance naturelle et innée qui nous porte à développer de plus en plus nos facultés, à rechercher ce qui leur agrée, à fuir ce qui leur nuit; tendance qui, suivant qu'elle est contrariée ou satisfaite, détournée ou non de son but, est agréablement ou désagréablement émue [1]. — C'est cette tendance même que les Grecs désignaient sous les noms d'ὁρμὴ et d'ὄρεξις; les Latins, d'*impetus* et d'*appetitus;* les philosophes modernes, d'*inclination*, et Gassendi, se conformant au langage ordinaire, sous la domination générale d'*appétit*. Il la définit :

1. Il importe de remarquer que Gassendi ne laisse échapper aucune occasion de bien établir non seulement que l'activité est le fond de l'être, [illegible] cette activité est en quelque sorte déterminée d'avance et tend, [illegible]gine, vers une fin précise.

« La faculté que possède l'âme d'être émue ou affectée par la perception ou la connaissance du bien et du mal [1]. »

1° Cette faculté se distingue nettement des facultés sensitives et des facultés intellectuelles, et par l'objet qu'elle poursuit, et par son mode de développement, et par ses effets.

L'objet de l'entendement est la vérité, ce que la chose est ou paraît être; l'objet de l'appétit est la bonté des choses, leur convenance, leur utilité : est bien pour lui, tout ce qui est agréable, conforme à notre nature; est mal, tout ce qui nous est désagréable et contraire [2].

L'entendement et la phantaisie peuvent connaître sans que l'appétit soit ému; on ne saurait être ému sans connaître. Qu'un étranger s'offre à nous, inopinément, sur notre passage, sa vue nous laisse indifférents : nous acquérons une connaissance, nous n'éprouvons pas une émotion. Qu'au lieu de cet étranger, nous rencontrions un ami, un parent qui nous est cher, et aussitôt la connaissance est suivie d'un vif sentiment de plaisir.

Enfin, « la partie connaissante demeure comme attachée dans l'âme, au lieu que la fonction de l'appétit redonde sur le corps; c'est pourquoi il y a plus de trouble dans un cas, dans l'autre plus de calme [3]. »

L'appétit, ainsi défini et caractérisé, peut donc être considéré comme une force qui s'ignore elle-même et qui ignore sa fin, mais qui apprend à connaître ce qu'elle est et où elle tend grâce à la phantaisie et à l'entendement. Tant que son bien ne lui a pas été révélé par la sensation ou l'image, elle reste, pour ainsi dire, plongée dans le sommeil; dès qu'elle l'a aperçu, elle s'élance à sa poursuite, aspirant à le posséder d'une manière de plus en plus complète. Gassendi ne saurait donc souscrire à l'opinion des sensualistes qui, d'une façon absolue, placent la source de l'inclination dans le plaisir : c'est le plaisir, au contraire, qui a sa

1. « Appetitus est seu pars, seu facultas qua anima ex apprehenso cognitove bono aut malo commovetur et afficitur. » (Gass., II, p. 469.)

2. « Appetitus in eo maxime a parte, facultateve cognoscente differt quod ut ista ad veritatem, reive existentiam, seu id, quod res est, esseve apparet, terminatur, ac falsitatem aversatur, in quam potest incidere : ita ipse ad bonitatem reive congruentiam, seu id, quo res juvans, aut talis videtur, contendit, et malitiam, seu id, quo res nocere potest, exhorrescit. » (Gass., t. II, p. 469, 470.)

3. *Id.*, même page.

source dans l'inclination; seulement il l'éclaire, lui montre en quelque sorte sa voie, lui permet de se diversifier [1].

2° Comme l'appétit peut entrer en exercice soit à l'occasion des images de la phantaisie, soit à l'occasion des données de l'entendement, on peut distinguer en lui deux formes principales : l'appétit raisonnable et l'appétit irraisonnable.

L'entendement, pris en lui-même, dont le propre est de connaître et dont l'objet est la vérité, semble être sans passion, ἀπαθής; cependant est-il possible d'admettre qu'il aperçoive toujours le vrai et l'honnête et les contemple, sans éprouver absolument aucune émotion, sans les aimer? — Comment expliquer alors qu'il préfère la vérité à l'erreur, l'honnête au déshonnête [2]? « Il paraît plus naturel, dit Gassendi, d'accorder qu'il y a dans cette partie supérieure quelque sorte d'appétit auquel ces choses et autres semblables se doivent rapporter [3]. » — Mais cet appétit et les passions qu'il éprouve. gardons-nous de les identifier avec l'appétit et les passions physiques. Dérivant de l'entendement qui est immatériel, ils doivent être purs, calmes, exempts de tous les troubles, de toutes les secousses des passions ordinaires : tels sont l'amour de l'honnêteté, le désir de faire le bien, la bienveillance, etc. C'est pourquoi les dénominations d'appétit et de passion ne leur conviennent que par analogie. — Cette opinion, Gassendi la croit conforme à celle des plus grands philosophes : quand Platon et Pythagore, nous dit-il, dénient la passion et l'appétit à la partie raisonnable, ils veulent nous faire entendre simplement qu'elle est exempte des passions vulgaires et turbulentes, « qu'elle est comme le sommet de l'olympe jouissant d'une parfaite sérénité », non qu'elle est incapable de toute émotion et de tout amour. — De même, lorsque les stoïciens nous disent que le sage ne se laisse jamais émouvoir, « ils n'en-

1. Gassendi remarque qu'il serait facile de retrouver l'analogue de cette faculté dans les plantes, même dans les minéraux; nous avons même montré ailleurs quel rôle joue cette hypothèse dans tout son système. Toutefois, il n'examine à proprement parler ici que l'appétit tel qu'il se révèle à nous chez les animaux et chez les hommes.

2. « Toute faculté connaissante se porte par une inclination naturelle vers son objet, ce n'est donc pas merveille que l'âme ait de l'inclination à connaître. » (Gassendi, II, 482.) Bernier, V, 513.

3. « Esse ergo videtur in ea (anima rationali) appetitus aliquis, ad quem ista et cætera, quæ id genus sunt, referantur. » (II, p. 470.)

tendent autre chose sinon que le sage n'est point troublé de la misère d'autrui, mais que paisiblement et sans trouble il donne l'aumône, relève le misérable qui est tombé, secourt le naufragé... ; ce qui n'est visiblement autre chose qu'ôter de l'entendement tout ce qui peut en altérer le calme, mais y laisser néanmoins les passions pures, douces, paisibles » dont nous parlions tout à l'heure. Au-dessus de l'amour sensible, il y aurait donc une sorte d'amour intellectuel d'une nature plus parfaite ; au-dessus des passions ordinaires, des passions raisonnables, analogues à celles que nous attribuons à Dieu lorsque nous disons de lui qu'il aime, qu'il s'irrite, qu'il se venge [1].

Si cette forme de l'appétit attire peu notre attention ; si souvent même on en méconnaît l'existence, c'est que par suite de l'étroite union qui existe entre l'âme raisonnable, l'âme sensitive et le corps, il est rare que l'une de ces parties soit affectée sans que les autres le soient également. Aussi les passions simples et douces sont-elles presque toujours mêlées aux passions vraies et turbulentes : de là la difficulté de les distinguer et d'en bien marquer les caractères.

Quant au siège où réside l'appétit raisonnable, il est évident qu'il ne peut se trouver que dans la partie même où se trouve l'entendement, c'est-à-dire dans le cerveau.

3° L'appétit déraisonnable lui-même présente des caractères différents, suivant les causes qui le font entrer en exercice. Or, il peut être mû soit par une image, soit par le simple contact d'une chose sensible : dans le premier cas, il semble qu'il ait son siège dans la poitrine ; dans le second, dans l'organe affecté. Lorsque notre main est en contact avec la flamme ; lorsqu'un objet nous blesse le pied, n'est-ce pas dans la main et dans le pied que nous ressentons l'émotion? Lorsque, au contraire, nous songeons à un danger passé, lorsque nous nous représentons un mal imaginaire, lorsqu'on nous blâme ou lorsqu'on nous félicite, ne semble-t-il pas que notre poitrine se resserre ou se dilate, que notre cœur batte plus fort? C'est qu'en eux probablement réside l'appétit.

On objecte que si l'image, cause de l'émotion, réside comme la phantaisie, dans le cerveau, il est difficile d'admettre que

1. Gassendi, II, 471.

l'appélit soit situé dans les autres parties de l'organisme. Mais nous rappellerons ici ce que nous avons dit déjà avec Bernier : « Si Gassendi fait résider la faculté sensitive, généralement prise, dans le cerveau, il n'exclut pas absolument la spéciale et n'en prive pas absolument les parties. Comme il admet une espèce d'âme, de perception, de sentiment, dans les insectes coupés, il admet aussi que le pied, par exemple, étant animé, sent effectivement du plaisir et de la douleur selon que le contact est rude ou poli [1]. » — Dans ce cas, la cause de l'émotion est l'objet même qui affecte l'organe commodément ou incommodément [2]; elle n'est pas une image quelconque de la phantaisie.

On objecte encore que ces émotions ont souvent leur contrecoup dans la poitrine, ce qui semble nous autoriser à conclure que là se trouve véritablement le siège de tout appétit, quel qu'il soit. — Le fait invoqué est exact, seulement, pour en rendre compte, il suffit d'admettre à la suite de l'émotion première, l'intervention de l'imagination. Alors, que se produit-il? Une émotion nouvelle, assurément, qui fortifie la première et se fond en quelque sorte avec elle. Il s'établit entre les parties écartées du corps et la partie centrale, entre la main, par exemple, et la phantaisie un double courant que Gassendi décrit avec une rare clarté. Lorsque ce courant va de la périphérie au centre, il active la phantaisie; lorsqu'il part de la phantaisie, il active l'émotion : ainsi s'explique comment certaines émotions, faibles à l'origine, peuvent aller croissant, grâce à la force que leur communique l'image qu'elles ont fait naître [3].

Dans ce cas, l'appétit, soit qu'il poursuive un objet, soit qu'il s'en éloigne, grandit de plus en plus et devient de plus en plus tyrannique.

II. — Après avoir ainsi étudié l'appétit en lui-même et dans ses causes, Gassendi l'étudie dans ses effets. Ces effets sont les passions.

1° Et d'abord, il indique avec précision ce qu'il entend par ce mot et en quoi il s'écarte de l'opinion des philosophes les plus connus. — Suivant Zénon, la passion est une émotion de l'âme

1. V. plus haut, Physique, 2e partie, I, II.
2. « Notandum debere quidem organum, sive sensorium esse animatum. » (T. II, p. 335.) — *Id.*, p. 473.
3. Gassendi, II, 474.

contraire à la nature. — La définir ainsi, dit Gassendi, c'est écarter de son étude le plus grand nombre de nos émotions, car on ne saurait soutenir que toutes nous soient contraires. Suivant Cicéron, d'autres philosophes définiraient la passion un *appétit trop véhément :* définition trop particulière encore et qui offre le grave défaut d'envisager l'appétit à un point de vue spécial, point de vue auquel il convient de se placer non ici, mais en morale. Il est plus simple de considérer, d'une manière tout à fait générale, la passion « comme une émotion ou agitation de l'âme dans la poitrine ou dans quelque autre partie du corps, excitée par la sensation ou par l'opinion du bien ou du mal [1]. » Par les termes d'*émotion* et d'*agitation*, nous marquons la différence qui la sépare de l'amour purement intellectuel dont nous avons parlé et des joies qu'il éprouve; par ceux qui suivent, nous indiquons nettement quelles causes la provoquent.

2° D'après ces causes, nous classserons toutes nos passions en deux grandes classes : celles qui se localisent facilement dans un organe particulier et semblent se rapporter plus spécialement au corps, et celles qui, ayant leur siège général dans la poitrine, paraissent plus particulièrement se rapporter à l'esprit.

3° Examinons d'abord les premières. L'expérience nous apprend que toutes les parties du corps pouvant être touchées par quelque chose de commode ou d'incommode, *l'appétit étant diffus dans tout le corps*, toutes peuvent éprouver du plaisir et de la douleur. *Plaisir* et *douleur*, telles sont donc les deux principales passions, celles auxquelles peuvent se ramener toutes les autres.

Il y a douleur, toutes les fois que le corps ou quelqu'une de ses parties est détournée de sa voie naturelle ou troublée dans son état normal; plaisir, lorsque ce trouble cesse et que tout rentre dans l'ordre [2]. Comme on le voit, pour Gassendi, la première émotion, la passion première, c'est la douleur; le plaisir n'est

1. « Affectus est commotio animæ in pectore, parteve alia, ex boni, vel mali opinione, aut sensu excitata. » (Gass., II, p. 473.)

2. « Est imprimis ratio generalis sentiendi dolorem, abductio corporis, partisve illius a naturali constitutione;... deinde ratio generalis sentiendi voluptatem est restitutio corporis, partisve illius in naturalem constitutionem. Ex quo proinde sequitur, ut voluptas sine præeunte dolore non sit : quatenus si nulla abductio a naturali statu fiat, nulla quoque facienda sit in naturalem statum re[illegible] 172.)

qu'une émotion ultérieure, dérivée. « Platon, nous dit-il, pense que cette théorie ne saurait être admise pour la vue, l'ouïe et l'odorat, comme si la douceur de quelque couleur, de quelque son et de quelque odeur fût capable de la faire sentir encore qu'il n'eût précédé aucune douleur dans leurs organes; mais Aristote tient le contraire et déclare que, si cela paraît dans ces sens, ce n'est qu'à cause de l'accoutumance qui fait que nous ne sentons pas qu'ils souffrent, car *de voir même et d'entendre, c'est une chose pénible, mais nous y sommes de longtemps accoutumés* [1]. »

Entre la douleur et le plaisir se place le *désir*. Pour nous rendre compte de son rôle et de celui des passions qui l'accompagnent et le précèdent, supposons un être vivant exempt de toute passion et dans cet état qu'on appelle l'*indolence*. Un trouble survient dans son organisme, aussitôt il souffre, mais, en même temps, dans la partie affectée naît le désir d'être rétablie dans son premier état et affranchie de la douleur. Si ce désir est satisfait, il y a plaisir. Quel est donc ici le rôle du plaisir? Simplement de disposer l'être vivant à satisfaire ses désirs : l'exemption de la douleur, telle est la fin principale; le plaisir n'est qu'un simple *adjoint* et ce qui le prouve c'est que, l'exemption obtenue, le plaisir s'évanouit et l'*indolence* demeure [2].

Sans doute, souvent, l'être vivant se propose pour but le plaisir lui-même et non pas simplement l'affranchissement de la douleur, mais alors c'est que l'imagination est intervenue : le désir a été éclairé par l'opinion et le jugement; or, jusqu'ici nous n'avons considéré que les passions qui naisssent antérieurement à tout jugement et à toute opinion; il nous reste maintenant à étudier les autres.

4° Ces passions nouvelles que nous avons plus particuliè-

1. « Videre, inquit (Aristoteles), et audire λυπηρόν, molestum est; ἀλλ'ἤδη συνήθεις ἐσμὲν, sed dudum assueti iis sumus. » (Eodem loco.) — Gassendi donne plusieurs exemples à l'appui de cette théorie, qui est également celle d'Epicure et qu'il généralisera, comme nous le verrons tout à l'heure, en parlant des plaisirs de l'esprit.

2. « Voluit quidem natura cupiditatem ita explere, ut voluptate ipsam doloris exemptionem condierit; at cum doloris exemptio foret quasi finis præcipuus, *adjuncta* solum voluptas fuit, ut animal sese alacrius ad exemptionem compararet; indicioque est, quod exemptione facta voluptas evanescat, indolentia supersit. » (II, p. 479.)

rement rapportées à l'esprit diffèrent des précédentes par leur cause, d'abord, puisqu'elles supposent l'intervention de la phantaisie; elles en diffèrent encore, en ce qu'elles peuvent être modifiées par la volonté, ce qui n'a pas lieu pour les premières; et, enfin, en ce qu'elles sont très variées, par suite des images mêmes que nous nous faisons des choses.

Comme les précédentes, ces passions peuvent se ramener au plaisir et à la douleur, ou mieux à la *joie* et à la *tristesse*. Seulement, il faut remarquer ici que « le plaisir est non seulement un bien, mais qu'il est bien absolument, en tant qu'il n'est pas désiré pour autre chose, mais pour lui-même; et que la douleur est absolument un mal, car elle est fuie parce qu'elle est mauvaise, parce qu'elle est *elle* [1]. » — Ces passions, tout à fait générales, peuvent être provoquées non seulement par l'opinion d'un bien présent, mais encore, grâce à la mémoire et à la prévision, par l'opinion d'un bien passé ou à venir : d'où plusieurs espèces de passions dérivant du plaisir et de la douleur, dont les plus générales sont l'*amour* et la *haine*, qui offrent ceci de particulier de s'appliquer aux trois temps : présent, passé et futur et de s'étendre non seulement au plaisir et à la douleur considérés en eux-mêmes, mais à ce qui les produit.

Lorsque l'âme, au lieu de se reposer dans la jouissance actuelle, songe à un plaisir passé ou à un plaisir à venir, elle éprouve du *désir* ou de l'*espoir :* le désir est l'aspiration vers un bien dont la possession est incertaine; l'espoir est une aspiration qui nous paraît pouvoir être satisfaite. De l'espoir naît la *confiance* et de la confiance l'*audace*.

Supposons maintenant qu'il s'agisse non d'un bien, mais d'un mal et nous obtiendrons des passions contraires : à l'amour s'opposera la haine; au désir, l'aversion; à l'espérance, la crainte; à la confiance, le désespoir; à l'audace, la pusillanimité.

A toutes ces passions, Gassendi ajoute la colère et la douceur, passions complexes et qui expliquent en quelque sorte toutes les autres [2].

1. Gass., II, p. 480.
2. Gassendi, passant en revue les différents plaisirs que nous procurent les richesses, la vertu, l'honnêteté, la science, s'efforce de prouver que tous résultent d'une douleur apaisée. C'est que tous, en effet, sont pré-

De toutes ces passions, il fait une analyse des plus judicieuses où il se montre tout à la fois métaphysicien profond, psychologue éprouvé et moraliste ingénieux. Il est douteux que les théories de Descartes et de Bossuet, si souvent commentées et comblées d'éloges, les égalent en exactitude et en aperçus féconds.

III. — Étudions d'abord la joie et la tristesse, qui ne sont que ce plaisir et cette douleur que nous avons rattachés à l'esprit. Entre elles et les autres émotions il y a d'abord ceci de commun, c'est qu'elles ont pour causes soit un trouble survenu dans notre constitution normale; soit l'apaisement de ce trouble lorsqu'il s'est produit; c'est, en second lieu, qu'elles se manifestent dans le même ordre, c'est-à-dire que toute émotion agréable est précédée, dans les deux cas, de quelque déplaisir. Quant aux différences qui les séparent, nous les avons déjà signalées.

Les passions de l'esprit supposent donc une inclination naturelle de toutes nos facultés vers un objet déterminé, une tendance à rester dans les voies de la nature; elles supposent, en outre, le secours de l'imagination et le jugement qu'elle porte sur le bien ou le mal. Quant à la différence même des passions, elle a sa raison d'être dans la constitution propre de chacun. Par suite de l'étroite union qui existe entre l'âme et le corps, la phantaisie contracte des habitudes qui sont précisément conformes à l'état particulier de nos organes. Or, comme rien n'est aussi différent que les tempéraments des hommes, il en résulte que rien n'est aussi différent que leurs opinions et nécessairement que leurs passions. Qu'on ajoute à ces oppositions celles qui résultent de la contexture même de l'âme sensitive et alors on ne sera plus surpris des variétés et des contradictions dans les goûts, qui parfois nous étonnent.

Telles sont les causes de la joie et de la tristesse, nous pourrions même dire du plaisir et de la douleur en général; quelle en est maintenant la nature? Gassendi nous l'indique en quelques lignes où il commente et fait sienne la théorie d'Aristote :

cédés du *désir* qu'il compare à la faim et à la soif, états pénibles qui résultent d'un trouble, d'une rupture d'équilibre, d'une certaine désagrégation de l'organisme. Supprimez la faim et vous n'aurez plus de plaisir à goûter la nourriture; supprimez le désir et la possession de la richesse vous laissera indifférents.

« Aristote, nous dit-il, considérant le plaisir tant dans le sens que dans la pensée, et prenant garde que toute action soit du sens, soit de l'entendement est d'autant plus agréable qu'elle est plus parfaite, et qu'ainsi celle qui est très parfaite est aussi très agréable, dit que le plaisir perfectionne l'action, non comme une habitude inexistante, mais comme une certaine fin qui survient; ce qui fait voir qu'il regarde le plaisir, non comme une motion, mais comme une perfection de l'action. C'est pourquoi il semble qu'on doit dire que la motion du cœur ou de l'âme est véritablement comme le sujet ou, comme on parle d'ordinaire, le matériel soit du plaisir, soit de la douleur, mais qu'outre cela, il y a comme l'adjoint ou le formel, en quoi consiste proprement et principalement l'essence de l'un et de l'autre.

« Et ce n'est pas certes sans raison qu'Aristote dit spécialement que le plaisir *survient à l'action comme fin;* car le plaisir est comme le couronnement de la poursuite, de l'acquisition, de la possession ou de la jouissance du bien, en tant que cet épanchement du cœur par lequel l'âme embrasse pour ainsi dire le bien, le possède, en jouit, a comme une douceur répandue sur soi, à raison de laquelle la possession et la jouissance est souhaitée. Ainsi la douleur est comme quelque chose d'opposé à la fin, ou qui survient à l'action contre l'intention et la volonté, en tant que cette compression du cœur par laquelle l'âme a de l'horreur pour le mal présent, a comme une amertume répandue sur soi à raison de laquelle l'entrée et l'atteinte du mal est fuie [1]. »

Comme nos appétits, les plaisirs et les douleurs peuvent se diviser en plaisirs et douleurs relatifs au corps, et en plaisirs et douleurs relatifs à l'esprit. Toute autre classification, établie d'après les causes mêmes de la passion, serait naturellement incomplète, ces causes étant en nombre infini.

Gassendi termine cette analyse par une étude des principaux

1. « Merito vero Aristoteles dicit specialiter voluptatem supervenire tanquam finem; est enim voluptas quasi complementum prosequutionis, adeptionis, possessionis, seu fruitionis boni: quatenus illa cordis effusio, qua anima bonum praesens quasi complectitur, ipsum possidet, ipso fruitur, suavitatem habet quasi superfusam, cujus causa ipsius possessio, fruitioque expetitur. Qua ratione molestia est quasi aliquid oppositum fini, seu praeter intentio[illegible]mque actioni superveniens; quatenus illa cordis co[illegible] malum praesens horret, superfusum habet quasi [illegible]ali intrusio, infestatioque refugitur. » (T. [illegible]tion, [illegible].

signes de la joie et de la tristesse : le rire et les larmes. Bien que cette étude soit avant tout physiologique, et que Gassendi soit spécialement occupé de nous rendre compte des mouvements qui se produisent quand nous rions ou pleurons, il signale cependant les causes psychologiques de ces phénomènes avec assez de sagacité. Distinguant avec soin le rire béat de l'idiot et le rire sardonique, qui n'est pas sincère, mais simulé, du rire vrai, naturel qui spontanément s'épanouit lorsque nous sommes heureux, il remarque que ce rire naturel, le seul qu'il soit ici intéressant d'étudier, suppose d'abord, comme cause, une chose qui nous étonne [1]. En second lieu, il faut que cette chose s'offre à nous soudainement, inopinément : nous ne rions pas de ce qui nous frappe habituellement l'esprit [2]. Il peut arriver cependant que certaines choses, plusieurs fois répétées déjà, provoquent le rire; c'est qu'alors s'offrant à nous, lorsque l'esprit est occupé ailleurs, elles ont le charme de la nouveauté et le pouvoir de nous étonner encore [3].

IV. — Le plaisir et la douleur ayant été définitivement reconnus par Gassendi comme des *adjoints*, des accidents, distincts à proprement parler de l'action dont ils sont le couronnement, l'achèvement, il est clair que l'amour et la haine ne sauraient être des passions au même titre; ils désignent plutôt des aspects divers sous lesquels s'offre à nous l'appétit lorsqu'il a été éclairé par l'intelligence. Voyons, en effet, les définitions que nous en donne Gassendi : « L'amour est la passion par laquelle l'âme portée

1. « Quippe, ut universe risus excitetur, debet ejus causa admirationi quodammodo esse, quo fit ut homo vulgo censeatur idcirco esse capax risus, quia admirationis capax est. » (Gass., II, 485.)

2. « Debet et quodammodo esse repentina; quoniam quæ res est assuetudine nota, non perinde, est efficax... » (*Ibid.*)

3. « Quamvis autem adjecerim debere causam lætitiæ de repente afficere non obstat hoc tamen, quin potest ipsam primum perspectam, iterato rideamus, siquidem facta aliqua mentis ab illa diversione, quæ ejus cogitatio subit iterum, illam iterum quasi novam sistit, mensque illius consideratione nondum exsatiata, habet unde iterum lætetur, iterumque in risum erumpat. » (T. II, p. 485.) — Gassendi remarque de même que le rire peut être salutaire, comme dans certains cas il peut donner la mort.

De tous les philosophes qui de nos jours se sont occupés du rire, même parmi les mieux informés (Léon Dumont, Philbert, A. Michiels, etc.), pas un ne fait allusion à l'analyse de Gassendi, qui cependant, quoique fort courte, est bien supérieure à la plupart de celles qu'ils citent dans leurs longues bibliographies.

naturellement au plaisir comme premier bien, se porte conjointement à la chose que l'opinion représente comme bonne ou capable de produire du plaisir, et l'embrasse, pour ainsi dire, et se l'attache étroitement. — La haine est une passion par laquelle l'âme ayant naturellement de l'aversion pour la douleur, comme premier mal, a conjointement de l'aversion pour la chose que l'opinion représente comme mauvaise ou capable de produire du mal, et l'écarte pour ainsi dire de soi et s'en détourne[1]. »

L'amour[2] est donc l'inclination qui a conscience de son plaisir, qui s'éprend d'elle-même et de son objet, qui est unie à son bien et se complaît dans cette union. Spinoza définit l'amour : « la joie accompagnée de l'idée de sa cause » ; plus précise et plus complète est la définition de Gassendi, car elle nous représente l'amour lui-même comme embrassant en quelque sorte dans un même acte et le plaisir et la cause qui le produit et dont il a l'idée. Cette définition offre un autre avantage, c'est de nous faire comprendre et les excès et les erreurs dans lesquels peut tomber cette passion. Ayant, en effet, sa source dans l'opinion, comme l'opinion peut être vraie ou fausse, il est naturel que l'amour s'emporte et s'égare, considère comme un mal ce qui est un bien et comme un bien ce qui est un mal véritable. Il est naturel également, et pour les mêmes raisons, que notre haine soit illégitime et nous fasse brûler ce que nous devrions adorer — « Toutes les passions, dit Gassendi, étant excitées par l'entremise de l'opinion, on dit vulgairement que l'appétit est une puissance aveugle[3]. C'est pourquoi elles suivent de même de l'opinion soit qu'elle soit fausse, soit qu'elle soit vraie ; et ce n'est par conséquent pas merveille que le bien *vrai ou faux* excite de l'amour et que le *mal vrai ou faux* excite de la haine. » — Enfin cette définition nous fait entendre que seuls le plaisir et la douleur provoquent l'amour et la haine ; les choses n'étant réputées bonnes ou mauvaises qu'autant qu'elles sont agréables ou non ; qu'elles contri-

1. « Amor affectus est, quo anima in voluptatem, ut primarium bonum sua sponte propensa, propendet simul in rem opinione bonam, voluptatisve effectricem, ipsamque in se intime quasi complectitur ac stringit. » (Gass., 487.)

2. « Suppono animam esse ipsa sponte naturæ in voluptatem propensam, illamque adeo sponte naturæ, ut primarium bonum amare, quod ab ipso usque exortu et citra [illegible] -niumve ipsa afficiatur. » (*Id.*)

3. « Exindeque est [illegible] -otentia cæca dicitur. » (*Id.*)

buent à notre perfection ou lui nuisent. On a, il est vrai, l'habitude « de distinguer, à l'égard de l'homme, trois genres de biens, à savoir : l'honnête, l'utile et le délectable; mais cette division, selon Aristote même, est improprement établie, attendu que le plaisir accompagne toutes les actions, aussi bien celles qui sont dites honnêtes que celles qui sont appelées utiles ou simplement agréables. Mais nous traiterons la chose plus au long en morale, où nous ferons voir que le plaisir qu'une chose est capable de produire est dans cette chose l'essence du bien, comme le déplaisir est en elle l'essence du mal [1]. »

En nous appuyant sur tout ce qui précède, nous pourrions classer les différentes espèces d'amours et de haines en deux grandes catégories : celles qui se rapportent au corps et celles qui se rapportent à l'esprit; mais il est plus simple de distinguer, d'une part, l'amour du bien comme fin et l'amour du bien comme moyen pour la fin; d'autre part, la haine du mal lui-même et la haine des moyens qui l'occasionnent.

L'amour du bien en soi n'est autre que l'amour du plaisir; l'autre amour n'est que l'amour de soi-même : φιληδονία καὶ φιλαυτία. « L'un et l'autre sont d'ordinaire improuvés comme vicieux; néanmoins cela n'empêche pas qu'ils ne soient tous deux naturels [2]. » En effet, il est facile de constater que toutes les fois que les hommes agissent avec réflexion, ils agissent en vue de quelque plaisir, même lorsqu'ils paraissent se proposer une fin toute différente : comme lorsqu'ils se dévouent pour leurs enfants ou pour leur pays. Si parfois ils blâment certains plaisirs, c'est uniquement à cause du mal qu'ils entraînent ou qu'ils peuvent entraîner [3]. L'amour de la vertu et de la science n'échappe pas à cette règle; non plus que l'amitié, qu'on distingue d'ordinaire de l'amour proprement dit.

« Il n'y a point, dit Gassendi, d'amour d'amitié sans quelque relâchement sur nous-même, mais ce sera toujours un amour d'amitié pourvu que quelqu'un n'aime pas son ami pour le gain ou pour le profit, car ce serait un amour de concupiscence, mais qu'il l'aime seulement pour cette douceur intérieure qu'il

1. Gass., t. II, 487.
2. « Uterque licet vulgo improbetur, haberive vitiosus soleat, nihilo tamen minus naturalis est. » (II, 486.)
3. *Ibid.*

goûte lorsqu'il converse avec lui, lui rend des services, se sent aimé de lui. » Il ne semble donc pas que Gassendi conçoive la possibilité de cette espèce d'amour ou d'amitié mystique, où l'homme s'oublie complètement et ne pense qu'à la personne aimée. Au fond de toute affection il croit apercevoir en nous une certaine part d'égoïsme : même quand nous nous abandonnons le plus, nous ne nous livrons jamais complètement et il reste toujours comme une arrière-pensée qui nous rattache au plaisir actuel ou au plaisir espéré [1].

Quant aux illusions de l'amitié et de l'amour, elles s'expliquent par l'imagination qui exagère les qualités et atténue les défauts.

Le désir et l'aversion ont, comme l'amour et la haine, pour objet, le bien ou le mal. Ils en diffèrent cependant en ce que l'amour et la haine les précèdent. Le désir tend uniquement vers un bien imaginé; dès qu'il est atteint, il disparaît : il semble donc qu'il regarde plutôt la génération du plaisir que le plaisir lui-même. Il en est de même de l'aversion dans ses rapports avec la douleur.

Les anciens divisaient nos désirs en nécessaires, non nécessaires, vains ou inutiles, d'après les causes qui les font naître. D'une manière générale, ils proviennent de l'opinion où nous sommes qu'il nous manque quelque chose pour être heureux. Or, il peut arriver que cette opinion soit juste : c'est ce qui a lieu lorsque nous avons faim ou soif. Si le désir qui accompagne ces états n'est pas satisfait, il en peut résulter la mort : il est donc nécessaire. — D'autres fois, l'opinion nous représente certaines choses comme nécessaires qui, en réalité, ne le sont pas : de là le désir non seulement de la nourriture, par exemple, mais des mets exquis. Dans ce cas, il est naturel, mais non nécessaire. Entre ce désir et le précédent, il y a cette grande différence que celui-ci est facilement satisfait, tandis que celui-là ne connaît guère de limites. — Enfin, l'opinion peut nous offrir comme bonnes des choses qui ne le sont pas : telles que les richesses, les honneurs, l'opinion des hommes : dans ce cas, alors, nos désirs sont vains, inutiles, bien plus : dangereux [2].

1. Nous verrons, en morale, dans quelles limites nous pouvons rapprocher cette théorie des inclinations, qui donne pour fin à l'activité le plaisir, de celle de La Rochefoucauld.

2. Gass., t. II, p. 491 et sq.

Les plus importantes de ces passions sont : la bienveillance, l'envie, l'émulation et la jalousie.

L'*espérance* et la *crainte* sont intimement unies au désir et à l'aversion[1] : « Le désir est comme une simple aspiration vers le bien; l'espérance comme une certaine élévation de l'âme vers le bien à cause de l'opinion qu'elle a que ce bien doit arriver. La crainte s'oppose de la même manière à l'aversion. » — Quand elle espère, l'âme n'aspire plus simplement, comme lorsqu'elle désire, vers le bien; mais elle l'atteint, pour ainsi dire, « le tient comme sien, se le rapporte par avance et en jouit ». Nous sommes d'autant plus prompts à espérer ou à désespérer que nous avons plus ou moins d'expérience, que notre imagination est plus ou moins vive et que nous sommes plus ou moins actifs et courageux. — L'espérance a ordinairement pour effets la *confiance*, la *crainte*, le *découragement*, le *désespoir*.

Comme on le voit, toutes ces passions découlent les unes des autres, celles qui suivent supposant celles qui précèdent; or, la colère, que nous avons placée au dernier rang, semble résumer précisément en elle toutes les passions de l'âme. Gassendi la définit : « une passion par laquelle l'âme pressée de douleur à cause de l'injure prétendue, outrée de haine contre l'auteur du fait, et enflammée par les bouillonnements du cœur, se porte à la vengeance pour faire repentir celui qui a offensé et l'obliger à n'entreprendre désormais rien de pareil ». La colère suppose donc l'amour de soi, le sentiment de sa propre dignité, le désir d'une réparation, la haine de l'offense et de l'offenseur, et souvent même l'audace, l'indignation, voire la témérité[2].

La réunion de ces passions, la prédominance de quelques-unes d'entre elles, l'effacement de certaines autres, constituent le *caractère* propre à chacun. La nature de ce caractère, dit Gassendi, « vient en partie de la constitution naturelle du corps, et en partie de l'habitude contractée par la répétition fréquente des mouvements, car, en premier lieu, quoique ces mouvements s'attribuent spécialement à l'âme, en tant qu'ils sont dits spécialement être des passions de l'esprit, cela se fait néanmoins parce que l'âme est le principe du mouvement et

1. Gass., II, p. 495 et sq.
2. II, p. 500 et sq.

que l'opinion du bien et du mal par laquelle ces mouvements sont excités, est propre et particulière à l'âme. Car, du reste, il arrive à cause de la liaison intérieure de l'âme et du corps que, de même que le mouvement de l'âme redonde sur le corps, ainsi la constitution du corps, ou, comme on parle d'ordinaire, la complexion et la température donnent occasion à ces mouvements [1]. »

De cette analyse nous avons dû écarter toute la théorie physiologique de Gassendi; il n'en ressort pas moins avec évidence que nul avant lui n'avait étudié avec autant de méthode et de profondeur les passions de l'âme et qu'il est le premier qui ait ébauché la *science du caractère*, qui a pris une si grande importance de nos jours. Sur ce point, d'ailleurs, comme sur beaucoup d'autres, nul écrivain ne cite les recherches de Gassendi.

1. Gass., II, 503, 597 et sq.

CHAPITRE VI

DE LA VOLONTÉ ET DE LA LIBERTÉ

I. De la Volonté. Analyse de l'acte volontaire. — II. De la Liberté. — 1° Liberté physique, liberté civile et liberté morale. Définitions. — 2° Conditions de la liberté morale. — 3° Cette liberté appartient non à l'activité spontanée ou à la volonté, mais à la raison. — III. Objection : « Video meliora proboque, etc. » Réponse : Commentaire de la théorie d'Aristote. — IV. Du fatalisme.

I. — La volonté est à l'entendement ce que l'appétit est à la phantaisie. De même que l'appétit proprement dit se porte vers tout ce que l'imagination nous représente comme un bien et se détourne de tout ce qu'elle nous représente comme un mal; de même la volonté ou appétit raisonnable se porte vers tout ce que la raison approuve et se détourne de tout ce qu'elle blâme. Pour en bien comprendre la nature et le rôle, il suffit, nous dit Gassendi, d'analyser l'acte volontaire.

Supposons que nous nous trouvions en présence de deux alternatives : l'entendement, comme un juge, *un arbitre* qui étudie une cause, les examine et les pèse, après quoi il se prononce. Si le débat porte sur une question d'ordre purement spéculatif, on dit alors qu'il donne son assentiment (συγκατάθεσις) ; s'il porte au contraire sur une question d'ordre pratique, on dit qu'il fait un choix (προαίρεσις).

La délibération close et le jugement rendu, l'appétit naît aussitôt qui nous entraîne vers certains objets ou nous en éloigne. C'est à cet appétit, appétit raisonnable, que convient proprement le nom de volonté : βούλησις.

Enfin la volonté est suivie de l'action, grâce à la force motrice qu'elle provoque. C'est l'action de cette force qu'Aristote désigne sous le nom de πρᾶξις et qu'il semble n'accorder qu'à l'homme, l'homme seul étant doué de réflexion et de raison.

La volonté est donc bien une sorte d'intermédiaire entre le jugement et l'action : deux caractères principaux la distinguent de l'appétit sensible; le premier, c'est d'être, comme elle a sa source dans un principe immatériel, exempte de trouble et de toute violente passion; le second, c'est d'être dirigée et modérée par la raison, grâce à la liberté. L'étude de ce dernier pouvoir que l'on confond souvent avec elle, qui, dans tous les cas, lui est étroitement uni, comme il est étroitement uni à l'entendement, achèvera de nous la bien faire connaître. Recherchons donc quelle est la vraie nature de la liberté, quelles en sont les conditions et les limites [1].

II. — Notons, en premier lieu, que nous ne saurions nous occuper ici ni de la liberté physique, ni de la liberté civile qu'on définit d'ordinaire : « des pouvoirs d'agir et de vivre comme on veut ». Ces libertés sont tout extérieures et à chaque instant entravées soit par les forces qui nous entourent, soit par les lois qui nous régissent. La liberté que Gassendi étudie est, au contraire, tout intérieure et morale, c'est celle que les Grecs ont coutume d'appeler τὸ παῤ ἡμᾶς, qui ne dépend d'aucun maître étranger et ne saurait être asservie par rien [2]. — Cette liberté, Gassendi nous indique avec précision comment il la conçoit : « La nature de la liberté, dit-il, semble premièrement consister dans l'indifférence par laquelle la faculté qui est appelée libre peut se porter ou ne se porter pas à quelque chose : ce qui s'appelle liberté de contradiction; ou se porter de telle manière à une chose qu'elle se puisse porter au contraire : ce qui s'appelle liberté de contrariété [3]. » Cette liberté qu'on désigne encore

1. Ce problème étant inséparable de celui de la responsabilité, Gassendi a cru devoir en renvoyer l'étude à la morale; toutefois, il nous a semblé préférable de l'exposer ici à cause des liens étroits qui l'unissent à toutes les questions qui précèdent.

2. « Id quod in nobis seu penes nos, nostrove in arbitrio, potestateque situm est » (Epic.); « dicam liberum, quod prohiberi, impedirique nullatenus valeat. » (Gass., II, 821.)

3. « Videtur primum natura libertatis consistere in indifferentia, qua acultas libera vocata ferri, aut non ferri ad aliquid potest (quam contra-

sous le nom de *libre* ou *libéral arbitre* implique donc deux conditions, deux alternatives qui rendent le choix possible, le pouvoir de se porter *indifféremment* vers l'une ou vers l'autre sans contrainte.

Supposons qu'un seul but nous soit proposé et que nous n'ayons même pas l'idée de nous en écarter : notre action suit fatalement ; elle est toute mécanique, n'engage en rien notre responsabilité et ne laisse évidemment aucune place à la liberté. — Il en est absolument de même si, placés en présence de deux partis, nous sommes portés vers l'un avec tant de force qu'il nous est impossible de choisir l'autre ; nous ne pouvons nous croire libres, dans ces deux cas, sans être les jouets d'une illusion [1].

Ces caractères nous permettent de distinguer la liberté et de l'activité spontanée et de l'activité volontaire, avec lesquelles on la confond quelquefois.

L'action spontanée est due uniquement à une impulsion de la nature et ne présuppose aucun raisonnement, aucun choix antérieur, comme l'action libre ; c'est pourquoi nous disons que la pierre tend *spontanément* vers la terre ; que l'animal et l'enfant se portent *spontanément* vers la nourriture ; que *spontanément* nous recherchons le plaisir et fuyons la douleur.

L'action volontaire, bien que précédée de réflexion et de jugement, n'est pas libre davantage. C'est que, par elle-même, la volonté est une puissance aveugle « qui ne saurait se porter à rien que l'entendement ne précède et ne porte le flambeau devant elle » ; c'est que tout son rôle se borne à suivre la raison, s'engageant dans les voies qu'elle lui montre, se détournant de celles qu'elle fuit. Cette dépendance servile dans laquelle se trouve la volonté à l'égard de l'entendement, nous est prouvée à

dictionis libertatem vocant) aut sic ferri ad unum, ut possit ad oppositum ferri (quam appellant contrarietatis). » (Gass., II, 822.)

1. Quelques philosophes, surtout parmi les théologiens, pensent, au contraire, que la volonté est surtout libre quand elle est tellement déterminée à une chose, au souverain bien, par exemple, qu'elle ne peut être fléchie vers une autre, car, disent-ils, la poursuite et la jouissance de ce bien est souverainement volontaire, par conséquent libre. — Gassendi concède que la volonté, dans ce cas, agit bien *volontiers*, sans contrainte ; mais il conteste qu'elle soit libre, car la liberté implique toujours la possibilité du contraire. L'acte volontaire n'est ici qu'un acte de spontanéité. Il ne faut pas confondre la liberté humaine avec la liberté de Dieu ou celle des êtres plus parfaits que l'homme. (II, p. 823.)

chaque instant par l'expérience. Ne voyons-nous pas la volonté varier incessamment dans ses appétitions, suivant que l'entendement varie : tantôt ferme, tantôt hésitante, selon qu'il est lui-même assuré ou hésitant? « En un mot, nous voyons que la flexion de la volonté se fait conformément à la flexion de l'entendement et que, suivant les notions qu'il a des choses et les jugements qu'il porte, elle poursuit ces choses ou s'en éloigne [1]. »

Si la liberté existe, elle ne peut donc résider que dans l'entendement, car en lui seul se trouve l'indifférence dont nous avons parlé et sans laquelle il n'y a pas de liberté. Quant à cette indifférence, elle semble consister « en ce que l'entendement n'est pas tellement adhérent à un jugement qu'il ne puisse, en le laissant, se porter à un autre; car il ne ressemble pas à ces facultés qui sont déterminées d'avance, comme la pesanteur ou la chaleur; il est, au contraire, tellement flexible, qu'ayant le vrai pour objet, il peut juger tantôt ceci, tantôt cela, d'une certaine chose, et, entre divers jugements possibles, tenir tantôt l'un, tantôt l'autre pour vrai. » — Gassendi rend sa pensée frappante par un exemple qu'il emprunte à Cicéron et qui sera bien souvent reproduit plus tard : il compare l'entendement à une balance qui penche toujours du côté où se trouve le poids le plus lourd. Le poids ici, c'est la chose évidente. Cette comparaison nous offre le grand avantage de bien mettre en relief de quelle nature est l'indifférence de l'entendement : « Si celui-ci est indifférent à suivre un jugement ou un autre, il n'est pas indifférent pourtant à laisser une chose évidente pour une chose obscure, ou à rejeter un jugement vrai pour un jugement vraisemblable. De même que le bassin de la balance s'incline sous la pression du poids le plus lourd, de même il cède à l'évidence nécessairement [2]. » — Quand nous hésitons, c'est que les raisons contraires paraissent d'égale force.

Gassendi admettrait donc complètement ces deux principes

1. « Uno verbo, pro ut intellectus notiones de rebus habuerit, judiciave de iis tulerit, voluntas ipsas easdem res aut prosequitur, aut aversatur. » (Gass., II, 824.)

2. « Quod quidem eo tendit, ut intelligamus, cum intellectus indifferens sit, ut unum vel aliud judicium sequatur, non esse tamen indifferentem, ut dimissa perspicua re, sequatur minus perspicuam, quoniam, uti lanx pondere graviore depressa, nunquam attoletur ob levius, sic fieri non potest ut intellectus assensio, etc. » (*Id.*)

des déterministes : d'une part, que nous n'agissons jamais sans motif d'autre part, que c'est toujours le motif le plus fort qui l'emporte; aussi n'hésite-t-il pas à souscrire à ce jugement de Platon : « que personne de son bon gré ne se porte au mal et qu'il n'est pas dans la nature de l'homme de vouloir se tourner vers ce qu'il répute être mal au lieu de se porter vers le bien; de sorte que, si de deux maux il est nécessaire d'en choisir un, il n'y a personne qui, pouvant choisir le moindre, choisisse le plus grand », d'où il semble qu'on ait tiré cet adage vulgaire : « omnis peccans est ignorans ».

Nous aboutissons ainsi à cette conclusion : c'est que la liberté n'existe ni dans l'action de la force motrice, ni dans la volonté, ni même dans le jugement de la raison, puisque ce raisonnement est déterminé par l'évidence des motifs. Il ne reste donc plus qu'une ressource, c'est de la chercher dans les causes mêmes qui produisent cette évidence et c'est précisément en elles que Gassendi la place. Lorsque l'esprit penche d'un certain côté, « cela peut venir, nous dit-il, de ce qu'il est plus *attentif* à un poids; ou même de ce que la *seule attention* plus constante jointe à l'impatience aura pu faire quelque poids » [1]. En quoi donc, en définitive, consiste la liberté? Dans le pouvoir d'être attentif, de retenir en quelque sorte les idées sous le regard de la raison, pour que la lumière se fasse plus complète, de retarder l'action. C'est là ce qu'a bien compris Bernier lorsqu'il résume et apprécie de la sorte la doctrine de son maître : « Il est constant que dans l'hypothèse où se place Gassendi on peut toujours très bien sauver la liberté en ce que, lorsque nous sommes sur le point d'agir, il est toujours en notre pouvoir de *suspendre l'action* et de nous arrêter à considérer mûrement les choses, en sorte que distinguant les véritables biens des biens apparents, nous puissions changer les fausses connaissances de l'entendement et par suite la pente de la volonté [2]. » L'entendement va naturellement au vrai et naturellement il est porté à l'aimer [3]; il sait de plus, par

1. « Quod si videatur nunc in unam, nunc in aliam partem nutare, id non alia ratione fit, quam quia efficitur nunc in unum, nunc in aliud momentum *attentior*...; sola attentio constantior adjuncta impatientiæ, facere potuerit momentum. » (Gass., II, 824.)

2. Bernier, t. VIII, p. 624, 2e édit.

3. Gass., II, p. 825.

l'expérience, que l'erreur prend souvent l'apparence de la vérité, le bien, l'apparence du mal; on conçoit donc qu'il cherche à dissiper toute illusion et à éviter d'être dupe. Comment y parviendra-t-il? En observant avec soin, en pesant le pour et le contre, en cherchant, en un mot, une évidence qui ne soit pas trompeuse; mais, pour atteindre ce résultat, il est nécessaire qu'il soit maître de lui-même, maître de se porter sur tel ou tel point particulier, à l'exclusion de tout autre, de retenir l'appétit qui naît spontanément de nos connaissances et par suite l'action qu'il entraîne. Or, c'est dans ce pouvoir même, pouvoir tout intérieur, que consiste notre libre arbitre. Nous comprenons maintenant dans quel sens nous pouvons dire, par extension, que nos jugements, nos volitions sont libres. Puisque l'évidence est notre œuvre — en partie du moins — n'est-il pas juste de considérer également comme nôtres et les déterminations, et les volontés, et les actes qui n'en sont que les effets[1]?

III. — Gassendi n'ignore pas que cette théorie est en contradiction avec l'opinion commune, qui considère non la raison, mais bien la volonté comme libre.

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Je vois le bien, je l'aime et je l'approuve, et cependant c'est le mal que je fais : n'est-ce pas là l'expression d'un sentiment profond et naturel à tous les hommes; une preuve de la liberté de la volonté? Comment l'expliquer si tout péché vient d'ignorance, si tout acte volontaire est conforme au jugement de la raison?

Aristote, répond Gassendi, nous fournit à cette objection une réponse judicieuse lorsqu'il nous dit qu'on peut savoir une chose

1. Suivant M. Ravaisson, voici ce qui a été dit de plus juste touchant le rapport des volontés et de leurs motifs : « De ce que la volonté dépend toujours des motifs qui la déterminent, faut-il en conclure que la volonté n'est pas libre? Non, car les motifs qui *me* déterminent sont *mes* motifs; en leur obéissant, c'est à moi que j'obéis et la liberté consiste précisément à dépendre de soi. » Cette explication ne se trouve-t-elle pas déjà dans celle de Gassendi? — Toutefois le philosophe qui nous paraît le plus se rapprocher de Gassendi est M. Liard, dans sa théorie si neuve et si forte de la liberté. Voy. *la Science positive et la Métaphysique*, 1re édit., p. 384 et sq.

de deux manières : *habituellement* ou *actuellement*. On la sait de la première manière lorsque, la connaissant, on ne pense pas à elle, comme il arrive dans la distraction, la folie, l'ivresse ou le sommeil; on la sait *actuellement,* au contraire, lorsqu'on est attentif, lorsqu'on y pense et qu'on s'en sert. Or, lorsqu'on sait de cette manière, ajoute Aristote, il est impossible qu'on ne conforme pas sa conduite à sa science; qu'on déserte le bien pour le mal; lorsqu'on ne sait qu'*habituellement,* on ressemble alors à celui qui ignore et il n'est pas étrange qu'entre cette science purement *virtuelle* et nos actes, il y ait parfois contradiction.

Mais on insiste et l'on soutient que souvent celui qui pèche voit effectivement la beauté de la vertu qu'il néglige, comme le prouvent les regrets et les remords qui le poursuivent pendant et après son action.

Aristote fait remarquer qu'il en est de cet homme comme de celui qui est en état d'ivresse. Son esprit, troublé par la passion, n'a plus de la véritable science du bien qu'une notion confuse. Pour lui, le charme de la vertu est obscurci, la laideur du vice atténuée; c'est pourquoi l'attrait de l'une est diminué, tandis que l'attrait de l'autre est accru. « Ainsi un homme qui pèche peut bien dire qu'il voit les choses qu'il quitte meilleures pour un autre temps, ou suivant l'habitude qui le fait souvenir confusément qu'il a autrefois jugé de la sorte; mais il ne le peut néanmoins pas dire pour ce temps-là même qu'il pèche; car alors il tient pour meilleur ce qu'il suit et pour pire ce qu'il laisse; de façon qu'en disant qu'il approuve actuellement comme meilleures les choses qu'il aura autrefois approuvées, il ment et se contredit lui-même approuvant plutôt ce qu'il suit[1]. » Quant au regret qu'il éprouve et au remords dont il souffre, ils viennent simplement de ce qu'il s'aperçoit de tous les biens qu'il perd et de tous les avantages dont il se prive; ces biens, il voudrait les posséder et c'est pour lui une douleur de savoir qu'il en est privé, mais cette douleur le cède au plaisir procuré par l'action présente, qu'il juge encore préférable à l'autre. Si cette action est mauvaise, si ses avantages sont illusoires et si cependant elle est choisie, c'est encore parce que l'esprit est dupe de fausses

1. Gass., II, p. 826.

apparences et nous sommes de nouveau autorisés à conclure que tout péché vient d'ignorance : « omnis peccans est ignorans ».

Cependant nous ne saurions être autorisés à conclure que tout péché est excusable. — L'une des principales critiques qu'on élève contre la théorie qui précède, est de détruire toute responsabilité. C'est qu'il y a deux sortes d'ignorances : l'une qui est fatale et absolument indépendante de nous : telle fut celle de Céphale lorsqu'il tua Procris cachée dans les buissons, l'ayant prise pour une bête sauvage; l'autre qui vient de négligence, paresse ou manque de soin et dont nous sommes la cause. Ainsi, il est évident que l'ignorance de l'homme ivre est coupable, car il dépendait de cet homme de ne pas se mettre en état d'ivresse. Est coupable également l'ignorance de celui qui, sans rien faire pour la maîtriser à ses débuts, a laissé grandir en lui la passion. Il se peut qu'aujourd'hui il ne puisse lui résister, car elle a obscurci sa raison; mais pourquoi n'agissait-il pas plus tôt? Il ressemble à celui qui, lançant une pierre, voudrait ensuite la ressaisir : il ne fallait pas qu'il l'abandonnât à elle-même; quant à celui qui peut encore réfléchir et se dire, comme la Médée d'Ovide, « video meliora proboque... » il peut toujours, s'il veut être attentif, éviter la faute, en se détournant du mal par la science du bien. Si nous constatons que notre acte est mauvais, c'est que nous sommes capables de délibérer; or, dès que nous sommes capables de délibérer, nous sommes maîtres de notre action. L'important est de ne pas céder trop tôt.

Maintenant, comme les causes de notre ignorance sont extrêmement complexes, il en résulte que la liberté est loin d'être égale chez tous les hommes et, dans le même homme, à tous les instants de la vie, et qu'il est extrêmement difficile d'apprécier exactement notre degré de responsabilité. Parmi les causes indépendantes de nous qui l'atténuent et qui sont les unes naturelles, les autres héréditaires, Gassendi signale spécialement : la force, la violence, la nécessité et la crainte [1].

1. Bernier, après avoir résumé les arguments de Gassendi et clairement exposé sa doctrine sur le libre arbitre, insinue qu'on pourrait concevoir autrement la liberté. Sans doute, nous dit-il, on ne peut vouloir sans raison; sans doute, entre deux biens inégaux, la volonté embrasse d'ordinaire le plus grand : « Toutefois, il semble que lorsqu'elle est sur le point d'agir, elle peut, *nonobstant cette connaissance et sans qu'il en intervienne une autre,* laisser celui qui paraît le plus grand et embrasser ou suivre

IV. — Gassendi s'est plutôt efforcé jusqu'ici de bien caractériser la liberté, que d'en démontrer l'existence. Cette démonstration, il nous la fournit en faisant l'examen critique des théories diverses qui aboutissent à la négation du libre arbitre.

Il divise ces théories en deux classes. Dans la première, se trouvent celles qui représentent tous les événements comme liés les uns aux autres, de toute éternité, par un décret de l'intelligence divine. Que cette intelligence soit l'âme du monde, comme le pensent les stoïciens, ou qu'elle soit distincte des choses, comme l'admet Platon, dès que la série des faits est ordonnée par elle d'une manière fixe et invariable, le résultat est le même : l'impossibilité de la liberté. « De même que l'eau des rapides torrents, dit Sénèque, ne retourne point sur elle-même, ni ne s'arrête point, parce que celle qui survient précipite la première, ainsi la suite éternelle du Destin fait l'ordre des choses sous cette première et éternelle Loi de s'en tenir irrévocablement au Décret [1]. »

celui qui paraît le moindre. Il semble même que la volonté exerce quelquefois cette puissance; car si nous voulons nous consulter nous-mêmes, n'est-il pas vrai qu'il est des temps que nous prenons garde à la bonté et à l'excellence de la vertu, que, nous la voyons clairement, et que nous demeurons d'accord qu'elle est préférable à la bonté ou au plaisir qui se trouve dans le vice, en sorte que, si nous suivions notre propre intérêt, nous laisserions le vice et embrasserions la vertu ? N'est-il pas vrai, dis-je, que quelquefois nous avons les connaissances et que nous ne laissons pas pour cela de nous porter au vice, que nous voyons en un mot le meilleur et le pire?

« Cela étant, il semble que nous devons davantage étendre la puissance de la volonté, que nous ne devons pas la faire tellement attachée aux jugements de l'entendement, qu'elle ne puisse s'en départir, et que, si nous voulons sauver notre liberté sans qu'il reste aucun scrupule, nous ne la devons point tant faire consister dans l'indifférence de l'entendement qui détermine la volonté, que dans l'indifférence de la volonté qui se détermine d'elle-même, en sorte que toutes les choses nécessaires pour agir étant posées, elle puisse agir ou n'agir pas, suivre le bien ou ne le suivre pas, suivre le bien qui paraît le plus grand ou celui qui paraît le moindre; de façon qu'il n'en soit pas de la volonté comme d'une balance qui est déterminée à trébucher du côté qu'il y a le plus de poids, mais comme d'une balance qui se déterminerait elle-même, et par sa propre force, et quelquefois même du côté qu'il y a moins de poids, qu'il y a moins de raisons, qu'il paraît moins de bien. » (Bernier, t. VIII, p. 620 et sq.) — La preuve de conscience que l'on considère ordinairement comme la plus puissante en faveur de la liberté est donc indiquée ici d'une manière aussi nette et aussi précise que possible, et il ne semble pas que Bossuet ait, sur ce point, rien ajouté à Bernier.

1. Gass., II, p. 831.

Dans la seconde classe se trouvent les théories des philosophes qui, sans recourir à la divinité, expliquent tous les mouvements de l'univers, tous nos actes, toutes nos volontés par une nécessité en quelque sorte inhérente aux choses elles-mêmes, naturelle et inéluctable. Telle est l'opinion de Héraclite, Parménide, Leucippe, Démocrite... Suivant ces philosophes, tout changement a sa cause dans un fait antérieur, celui-ci dans un autre, cet autre dans un troisième et ainsi de suite à l'infini[1]. Ici encore nulle place pour la liberté.

Le mérite de ces systèmes est de bien mettre en relief l'ordre et l'enchaînement des faits de la nature. Leurs défenseurs ont bien vu que rien ne vient de rien, que tout fait a sa cause naturelle, que l'esprit d'ailleurs la connaisse ou l'ignore : « causa pendet ex causa ». Le hasard ou la fortune auxquels souvent nous avons recours ne sont que des mots creux et vides par lesquels nous dissimulons notre ignorance des causes véritables : un événement fortuit n'étant qu'un phénomène dû à la rencontre imprévue de deux causes distinctes[2]. Seulement, ce que ces philosophes ont tort de méconnaître c'est que, parmi ces causes qui forment la trame des choses, il en est de libres, comme le prouvent et la conscience et le raisonnement.

En effet, nous dit Gassendi, toute doctrine qui nie le libre arbitre « répugne à la *lumière de la nature* qui nous fait reconnaître par notre propre expérience que nous sommes libres[3] ». Or, que peut être cette lumière naturelle dont parle ici Gassendi, sinon le « sentiment vif interne », la conscience en un mot dont le témoignage est aussi irrécusable quand il affirme notre liberté, qu'il est irrécusable, comme le remarque Bossuet, lorsqu'il affirme que nous existons.

En second lieu, sans liberté, la conduite ordinaire des hommes devient inexplicable. A quoi bon la prudence, la réflexion, les conseils; à quoi bon les législateurs, si tout est réglé d'avance?

1. Gass., II, p. 835.

2. « Videri potest nomine Fortunæ intelligendus esse concursus variarum causarum absque mutuo consilio factus; adeo ut sequatur eventus, seu effectus fortuitus dictus, quem vel omnes, vel aliquæ, vel is certe, cui evenit, minime intenderint. » (*Id.*, II, p. 828.)

3. « Imprimis explodenda Democriti sententia est, quatenus stare cum principiis Sacræ Fidei [illegible] potest, ac manifeste adeo repugnat illi *naturæ lumini*, [illegible] erimur. » (*Id.*, p. 840.)

nos efforts ne sauraient rien changer à l'ordre immuable des choses.

Enfin, sans liberté, il n'y a plus de moralité, partant, plus de vertu ni de vice, de mérite ni de démérite; les imprécations sont vaines comme les prières et l'on comprend ces railleries à Jupiter : « Je ne crains pas tes foudres; elles ne sauraient m'atteindre si le destin en a autrement décidé ! [1] »

Ainsi la liberté nous apparaît non seulement comme un *fait réel*, attesté par notre conscience et la croyance des hommes, mais encore comme un fait *nécessaire* sans lequel le sentiment religieux et le sentiment moral seraient incompréhensibles. Il nous faut donc repousser la doctrine des fatalistes.

De ce fatalisme en quelque sorte physiologique Gassendi rapproche le fatalisme logique brillamment illustré par les arguments subtils de la nouvelle académie. On peut le résumer ainsi : Tel événement arrivera demain ou n'arrivera pas, point de milieu entre les deux propositions; l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse; or, s'il est vrai que cet événement arrivera, rien ne peut s'opposer à ce qu'il arrive; s'il est vrai qu'il n'arrivera pas, rien ne saurait le faire arriver. Ce sont là, dit Gassendi, après Aristote et Épicure, pures tautologies qui ne prouvent absolument rien contre la liberté. Ce qu'il y a de nécessaire, c'est que si l'une des propositions contradictoires qui précèdent est vraie, l'autre est fausse, mais rien plus. Les futurs ne se trouvent en rien par cela même déterminés. Il ne faut pas oublier, en effet, que la réalité des choses ne dépend pas de la vérité des propositions ou des jugements, mais que la vérité des jugements dépend de leur conformité aux choses. Ce n'est point parce qu'il est vrai que telle chose arrivera, qu'elle arrivera; c'est parce qu'elle doit arriver, qu'il est vrai qu'elle arrivera. Ainsi, il peut être vrai qu'un événement se produise, mais qu'il se produise librement; donc l'argument qui précède ne détruit en rien le libre arbitre.

Épicure et Lucrèce avaient bien compris les défauts de ces doctrines dont ils nous ont judicieusement montré les dangers; mais, dans leur ardeur à défendre les droits de la liberté humaine, ils en sont arrivés à la dénaturer : c'est ainsi qu'ils

1. Gass., II, p. 832.

nient toute intervention de la divinité, comme incompatible avec le pouvoir de choisir à notre gré. Gassendi ne pouvait admettre ces conclusions : pour lui, l'action de Dieu sur le monde, sa providence souverainement éclairée et puissante ne sont pas moins incontestables que la liberté elle-même; c'est pourquoi, la seule difficulté qu'il lui reste à résoudre est celle des rapports qui existent entre cette liberté et la providence de Dieu.

Cette difficulté se présente sous deux aspects différents suivant que l'on considère l'intelligence ou la volonté divine.

Lorsque l'on considère l'intelligence divine, on est forcé d'accorder que cette intelligence est parfaite, partant qu'elle connaît ou *prévoit* l'avenir, comme elle connaît le présent et le passé. Or, si elle prévoit l'avenir, comment la liberté est-elle possible? On aboutit nécessairement à ce dilemme : « Ou Dieu sait déterminément et certainement que Pierre reniera, ou il ne le sait pas. L'on ne peut pas dire qu'il ne le sache, car il l'a prédit et il n'est pas menteur, et, s'il ne le savait pas, il ne saurait pas tout et ne serait par conséquent pas Dieu. Il sait donc cela déterminément et certainement. Il ne se peut donc pas faire que Pierre ne nie; puisque s'il se pouvait et que, se servant de sa puissance, il ne niât effectivement pas, on pourrait dire que la prénotion de Dieu serait trompeuse et sa prédiction menteuse. Que s'il ne se peut, il n'est donc pas libre à nier ou à ne nier pas. Il n'a donc point de liberté [1]. »

Les théologiens répondent d'ordinaire à cette objection en distinguant deux sortes de nécessités, l'une *absolue*, l'autre de *simple supposition :* ainsi il est nécessaire de nécessité absolue que deux et deux fassent quatre. Il est nécessaire également, si vous supposez que demain je sortirai de la ville, que je me déplace à cet effet, mais cette nécessité est toute de supposition, c'est-à-dire relative à ma conduite et sans influence sur ma liberté. Telle est précisément la nécessité que nous rencontrons dans l'objection précédente. Elle ne répugne pas à la liberté, car, loin de la précéder, elle en est la conséquence. Dieu prévoit sans doute la conduite de Pierre, mais il prévoit que cette conduite sera libre. C'est parce que Pierre doit agir de telle manière,

1. Gass., II, p. 841. Trad. Bernier.

que Dieu prévoit; ce n'est point parce qu'il prévoit, que Pierre agit ainsi. « En effet, toute connaissance est extérieure à la chose connue et une chose n'a pas ce qu'elle est de la connaissance, mais elle l'a de soi ou de sa cause. De même que la neige n'est pas blanche parce qu'elle est connue blanche, mais elle est connue blanche parce qu'elle est blanche [1]. » Cette réfutation se ramène en définitive à celle du fatalisme logique : de part et d'autre, l'objection à réfuter se réduit à un paralogisme.

Les autres difficultés que l'on tire de la volonté et de la puissance divines ont donné lieu à deux opinions célèbres parmi les théologiens. — Pour tous, sans doute, cette volonté et cette puissance sont immuables; pour tous, inviolables sont leurs décrets : d'où le dogme de la presdestination; seulement, suivant les uns, Dieu, par pure bonté, aurait destiné à la félicité un certain nombre d'hommes, sans aucun égard à leur mérite futur, et destiné les autres, en prévision de leurs mauvaises actions, aux peines éternelles. On conçoit quelles conséquences découlent de cette interprétation : si, d'avance et quoi que je fasse, je suis créé pour être heureux, à quoi bon me préoccuper? De là le nom de sophisme paresseux, λόγος ἀργός, donné à cet argument, « parce que si nous y obéissions, dit Cicéron, nous demeurerions les bras croisés sans rien faire dans la vie [2] ».

Suivant d'autres théologiens, au contraire, Dieu nous aurait tous prédestinés soit au bonheur, soit au malheur, mais uniquement en considération de notre mérite ou de notre démérite à venir. — Gassendi pense que, pour sauvegarder la liberté et la concilier avec cette prédestination, on pourrait peut-être répondre comme nous l'avons fait tout à l'heure, en disant que ce sont nos actes qui expliquent la prédestination, non la prédestination qui explique nos actes,... mais il n'est pas dupe de la faiblesse de cette réponse. Aussi, se hâte-t-il d'ajouter que nous touchons ici à un mystère et que les décrets de Dieu sont impénétrables. « *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles*

1. L'abbé Besson, qui est celui de tous les orateurs religieux de nos jours qui ont examiné de plus près ces objections, n'ajoute aucun argument nouveau à ceux que donne ici Gassendi.
2. Gass. II, p. 842.

viæ ejus! » — La conclusion de Gassendi n'est donc autre que celle de Descartes et de Bossuet. « La puissance et la science de Dieu, dit Descartes, ne doivent pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre : car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une chose que nous savons incompréhensible de sa nature. » — « Il ne faut jamais, dit à son tour Bossuet, abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se poursuit. »

CHAPITRE VII

DE LA FORCE MOTRICE ET DU LANGAGE

I. De la force motrice. Sa nature. Ses principales manifestations. — II. Du langage : les cris et la parole. Du langage intérieur et du langage extérieur. Du langage chez l'homme et chez l'animal. — III. Origine du langage : différentes théories proposées par les philosophes. Opinion d'Épicure.

I. — La force motrice achève l'œuvre commencée par la phantaisie et continuée par l'entendement, l'appétit et la volonté. « C'est le complément que la nature donne à son ouvrage quand elle entreprend de former un animal. » On peut la définir : « le pouvoir qu'a l'être vivant de se conserver et de se mouvoir tant pour se porter au bien que pour se détourner du mal [1]. »

Si, après avoir reçu l'image des choses qui lui conviennent et les avoir désirées, l'esprit était incapable d'agir sur le corps, image et désir resteraient sans effet : il faut qu'aux excitations du dehors l'être vivant puisse répondre par une action du dedans et, dans une certaine mesure, modifier et diriger son organisme conformément à sa fin.

Cette tâche, la force motrice la remplit, grâce aux esprits animaux qui jouent, dans ce cas, le rôle d'intermédiaires et de messagers. Ce sont eux qui transmettent, avec une rapidité et une sûreté merveilleuses, par les nerfs qui leur servent en quelque

1. « Superest vis, seu facultas movens, quæ in animalibus cognoscentem, appetentemque consequitur, quamque aggressa Natura parens animalium fabricam, videtur quasi complementum sui operis implantare... ut movere se animal cum ad salutaria habenda, tum ad contraria declinanda possit. » (Gass., t. II, p. 505.)

sorte de véhicule, l'ordre parti du cerveau, aux muscles et aux tendons qui doivent obéir. Ils ne sont donc, à proprement parler, que l'occasion du mouvement des organes, ils n'en sont pas la cause réelle et véritable. C'est que les tendons et les muscles sont doués de vertu motrice et capables de se dilater ou de se contracter d'eux-mêmes; il suffit, pour qu'ils le fassent, qu'avis leur en soit donné. Il en est du corps animé, pour employer une comparaison, déjà citée, d'Aristote, « comme d'une République dont chaque membre a en soi assez de sentiment et assez d'intelligence pour connaître et distinguer les ordres qui lui sont signifiés par commandement, et assez de force pour les exécuter ».

Il arrive même que, par suite de l'habitude, tout ordre devienne inutile et que nos divers organes accomplissent, sans avis particulier, toutes leurs fonctions essentielles d'une manière régulière et naturelle. Car, pour reprendre l'exemple de tout à l'heure, « de même que dans une République lorsque le bon ordre a été une fois établi, il n'est pas nécessaire d'aucun secret conducteur qui assiste à tout ce qui se fait en particulier, parce que chacun s'acquitte exactement de son office selon qu'il lui a été prescrit et qu'ainsi une chose se fait enfin par *accoutumance* après une autre; de même aussi, dans l'animal, la présence de l'esprit ou de la phantaisie n'est pas nécessaire dans toutes les parties pour qu'elles agissent et fassent leur devoir, mais elles sont si bien apprises par la nature, que toutes les fois qu'il est nécessaire, elles agissent et s'en acquittent [1]. »

Cette explication semble confirmée par de nombreuses expériences. Considérons un muscle, détaché de l'organe dont il faisait partie : si on le pique, il se resserre; on ne saurait, sans invraisemblance, attribuer ce mouvement de contraction à la force des esprits émis par l'aiguille qui l'a piqué. Il est plus rai-

1. « Facit maxime quod quemadmodum observatum, eleganterque expressum ab Aristotele est, habet se perinde animal ac Republica bene instituta. Ut in hac enim postquam ordo est semel probe constitutus, nihil opus est secreto duce, quem interesse singulis, quæ geruntur oporteat; cum quisque, ut mandatum est, id, quod est sui muneris agat, sicque aliud post aliud ex consuetudine efficiatur; eodem modo in animali, nihil opus est animi ad singulas partes præsentia, ut illæ sua munia exsequantur; sed omnes a natura ita probe institutæ sunt, ut quoties est opus, illa congrue obeant. » (T. II, 509.) — « Animal ut Republica, aut exercitus, cujus membra omnia suum ordinem teneant suisque officiis debite fungantur. » (Gass., II, 554.)

sonnable de supposer que ce muscle conserve un certain sentiment et une certaine intelligence de ce qui lui est utile et de ce qui lui est nuisible. Il en est de lui, comme de l'huître qui se replie sur elle-même, quand on la blesse. L'impression venue du dehors n'est que l'occasion des mouvements qu'ils exécutent. — Les mêmes remarques s'appliqueraient aux mouvements du cœur et à ceux du pouls qui en dépendent. « Ces mouvements s'exécutent par une intention primitive de la nature; c'est-à-dire que le cœur ayant de soi l'âme sensitive, a, par suite, assez d'intelligence pour connaître les mouvements nécessaires à la conservation de l'organisme, et assez d'énergie pour les accomplir[1]. »

L'étude de la force motrice nous conduit donc à la même conclusion que notre étude sur le principe de la vie. — S'il nous fallait caractériser d'un mot cette théorie, nous la définirions un *animisme polyzoïste :* un *animisme*, car l'idée directrice de l'évolution vitale vient de l'âme; un *animisme polyzoïste*, car tous les éléments qui constituent le corps sont doués d'activité, voire d'une certaine impressionnabilité sourde et subconsciente qui leur permet de concourir efficacement avec l'âme pour réaliser leur œuvre commune : la vie.

Après avoir considéré ainsi la force motrice en elle-même, Gassendi l'étudie dans ses principales modifications. C'est par elle que sont rendus possibles la marche, le vol et la nage. Suivant les influences qu'elle subit et les milieux où elle se développe, elle explique la différence des tempéraments et, par suite, des caractères; la santé et la maladie, la durée plus ou moins longue des corps animés. Nous savons enfin quel rôle elle joue dans la génération et dans la vie qui n'est qu'une génération continuée. — Étudions-la maintenant dans sa manifestation extérieure la plus intéressante peut-être : le langage. Comme, en outre, le langage est aussi sous la dépendance directe des facultés intellectuelles, nous verrons combien est étroite l'union de toutes les fonctions de l'âme.

II. — Le langage se traduit au dehors par la voix. La voix est proprement « un son formé par l'émission du souffle dans la

1. « Sane vero videtur tendo in se ipso habere unde imperatum motum exsequatur, contractionemve illam suam peragat. » (II, 509.)

bouche d'un animal qui est touché de quelque passion [1] ». Lorsque ce son est articulé, il prend le nom de *parole*. La voix exige donc plusieurs conditions différentes : d'abord, un organisme spécial capable de la produire; ensuite, une passion qui anime l'âme et enfin une tendance à l'exprimer. C'est là ce que reconnaît Aristote lorsqu'il nous dit qu'il n'y a point de voix sans quelque imagination et qu'elle est toujours proférée « pour quelque bien ou quelque mal qui se présente ». En résumé, la voix est le signe extérieur d'un état mental. Aussi n'est-ce pas sans raison que les pythagoriciens, les stoïciens et les péripatéticiens distinguent deux espèces de langage : l'un intérieur, l'autre extérieur, l'un cause et l'autre effet; celui-là identique à la pensée, celui-ci traduction de la pensée elle-même. Supprimons le premier et le second disparaît; le second au contraire peut disparaître sans que le premier soit nécessairement supprimé [2].

On s'est quelquefois demandé si l'homme seul est doué de la parole et si les animaux n'ont pas, comme nous, leur langage propre qui leur permet de communiquer entre eux et de s'entendre. C'est là, pense Gassendi, une pure question de mots. Il est évident que si, par parole, on désigne le langage dont nous nous servons, la parole n'appartient qu'à nous; mais si, par ce mot, on entend, ce qui est plus logique, tout son articulé employé pour signifier quelque chose, nul doute que les animaux ne possèdent la parole. Est-ce que dans les cris qu'ils poussent nous ne remarquons pas des nuances infinies? Suivant qu'ils menacent ou caressent, sont tristes ou joyeux, tranquilles ou inquiets, leur voix sait prendre des inflexions diverses, se prolonger ou s'interrompre, s'élever ou s'abaisser, se moduler en un mot d'après les passions qu'ils éprouvent. Les faits ne prouvent-ils pas, en outre, que les animaux se comprennent? Aux cris poussés par leur mère, tous les poussins viennent se ranger sous ses ailes; n'entendons-nous pas les oiseaux s'appeler et se répondre, s'avertir mutuellement d'un danger? Si leur langage a moins d'inflexions que le nôtre, c'est que leurs passions sont moins nombreuses; mais prétendre, d'une manière absolue,

1. « Vox proprie est sonus emissione spiritus in ore animalis aliquo affectu incitati creatus. » (Gass., II, 520.)
2. « Et esse quidem sermo internus sine externo valeat; at non externus sine interno. » (II, 522.)

qu'ils ne parlent ni ne se comprennent, serait aussi absurde que de prétendre que les Chinois ou les Canadiens ne parlent ni ne se comprennent, sous le prétexte que nous n'entendons pas ce qu'ils disent.

La multiplicité des émotions et des idées que doit traduire notre langage explique sa complexité et la lenteur avec laquelle nous l'acquérons. Tandis que celui de l'animal est très vite acquis et présente, suivant les espèces, une grande uniformité, celui de l'homme exige les plus grands efforts et offre, suivant les races et les pays, les différences les plus notables. Pour se rendre bien compte de son développement, il suffirait d'observer l'enfant et de voir comment peu à peu, en imitant les cris des personnes qui l'entourent, il en arrive à prononcer des syllabes, puis des mots, puis des phrases entières, travail d'interprétation et d'adaptation qui implique à la fois le concours de toutes les facultés de l'âme.

III. — Si l'on explique assez facilement, par l'exemple et l'hérédité, le langage dont nous usons aujourd'hui, il semble plus difficile d'expliquer sa création première. Aussi les philosophes ont-ils défendu, touchant l'origine du langage, des théories fort différentes.

Suivant Hermogène, les noms seraient d'institution humaine [1]. S'ils ont telle ou telle signification, c'est que les hommes l'ont ainsi voulu. Cette opinion est également celle d'Aristote et de Démocrite. Aristote définit expressément le nom : une voix dont le sens dépend d'une convention, et la raison qu'il en donne, c'est « qu'il n'y a aucun nom *par nature* ». Quant à Démocrite, il appuie cette thèse sur les quatre arguments suivants : « le premier est tiré de l'homonymie, ou de ce qu'un même nom est attribué à des choses différentes; le second, de la polyonymie, ou de ce que divers noms sont attribués à une même chose; le troisième, du changement, ou de ce qu'une même chose a tantôt un nom et tantôt un autre, ce qui sans doute n'arriverait pas si les noms étaient purement naturels; le quatrième, du défaut de semblables, d'où vient que de sagesse nous tirons bien savoir, mais que de justice nous n'en tirons pas

1. Gass., t. II, p. 523, 524.

de même un autre : pour nous faire voir que les noms sont des effets de la fortune et non pas de la nature [1]. »

Suivant Cratyle, au contraire, les noms seraient *naturels* et, s'il faut s'en rapporter au témoignage de Proclus, cette doctrine serait également celle de Pythagore et d'Epicure. Sans entrer, sur ce point, dans une discussion historique, Gassendi constate qu'il est bien difficile de se faire une idée exacte de l'opinion de Pythagore qui, de l'aveu même de Proclus, parle *par énigme;* il fait remarquer, en second lieu, que la théorie de Cratyle diffère beaucoup de celle d'Epicure. Que soutient, en effet, Cratyle, lorsqu'il nous dit que les noms sont *par nature*, φύσει? « Qu'ils sont accommodés pour exprimer et signifier les natures des choses; qu'ils sont par conséquent des inventions de l'art et de la science et qu'ainsi ils viennent non de quelque impétuosité naturelle, mais de l'âme raisonnante [2]. » Ainsi, dans cette théorie comme dans la théorie précédente, le langage serait le fruit de la réflexion : seulement, Cratyle ne croit pas, comme Hermogène, qu'il soit purement arbitraire : la création de chaque mot aurait été inspirée par quelque caractère des objets et c'est dans la nature des uns qu'il faudrait chercher la vraie raison des autres.

Plus complexe est l'explication d'Epicure. Bien que Gassendi, sur cette question de l'origine du langage, évite de se prononcer d'une manière formelle, le soin qu'il apporte à nous exposer l'explication d'Epicure, à rapprocher les textes qui l'éclairent, à recueillir les jugements des philosophes qui s'en occupent, nous fait suffisamment comprendre de quel côté penchent ses préférence. Or, suivant Epicure, et nous pouvons dire aussi suivant Gassendi, pour rendre compte du langage il faut recourir à la fois à l'instinct et à la raison.

« Epicure, nous dit Proclus, a pensé que la faculté de désigner les choses par des noms est aussi naturelle que la faculté de voir et d'entendre [3]. » En effet, tout homme, lorsqu'il est sous le coup d'une émotion, est porté spontanément à l'exprimer par une voix

1. Gass., II, p. 525.
2. « Cratylus omnia esse natura dicit, quod naturis rerum exprimendis, significandisque sint accommodata, atque adeo sint excogitata ex arte et scientia, ac sint proinde opera non alicujus impetus, sed animæ ratiocinantis. » (II, 525.)
3. II, *id.*

correspondante, et cette voix ne la désigne pas moins clairement qu'un mouvement du doigt ou quelque autre geste du corps. Ne disons donc pas que, à l'origine, ce sont quelques savants qui, les premiers, ont nommé les choses, car ce travail est dû à tous les hommes. Bien plus, entre les moyens d'expression chez l'homme et les moyens d'expression chez les animaux, l'analogie est frappante.

L'interjection est donc le premier élément et la première source du langage. Sa seconde source est l'imitation, qui nous porte à reproduire les sons de la nature et à désigner les objets par les caractères qui nous ont le plus frappés.

Quant aux causes qui rendent compte de son développement et de ses modifications, elles sont à la fois intérieures et extérieures. Les causes intérieures sont nos passions, notre tempérament, la vivacité de notre imagination; les causes extérieures sont le climat, nos relations, les voyages. Chacune de ces causes, en modifiant le langage intérieur, modifie le langage extérieur qui doit en rendre toutes les nuances. On comprend ainsi que le langage des peuples du Midi ne ressemble point à ceux des peuples du Nord, dont les émotions diffèrent; que le langage d'une nation civilisée soit plus riche que le langage d'une nation sauvage; que les relations fréquentes qui s'établissent entre les habitants de deux pays, amènent des changements dans le vocabulaire dont ils se servent.

Ce manque d'uniformité dans la création des mots rendrait toutefois l'établissement durable d'une langue impossible, s'il ne s'établissait pas entre les hommes certaines conventions. « Ceux qui devaient vivre dans un même pays et en société, nous dit Gassendi, ont dû, afin de se pouvoir signifier la même chose les uns aux autres, convenir de la voix qu'ils proféreraient, retenant celle ou que le premier avait prononcée, ou qui semblait avoir plus de beauté et d'agrément; ou qui plaisait au plus grand nombre [1]. »

On sait quelle brillante fortune a obtenue de nos jours cette théorie auprès des savants. « C'est, écrit un philosophe contem-

1. « Effectum hinc fuisse, ut qui in eadem regione, sociatimve victuri erant, quo possent alter alteri significare eamdem rem, convenire debuerint de voce, qua illa afferrent, ac illam idcirco retinuerint quam aut primus quis protulisset, etc. » (II, 526.)

porain, qui sans doute exagère un peu, l'une des plus justes qui aient été exprimées jusqu'en nos temps. Il suffirait d'en changer quelques termes et de l'encadrer de quelques faits et de quelques explications pour en faire une opinion scientifique [1]. »

1. Zaborowski, *l'Origine du langage*, p. 8.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

DE L'AME

I. De l'âme en général. Philosophes qui la considèrent comme incorporelle et philosophes qui la considèrent comme corporelle ; méthode à suivre dans cette étude. — II. De l'âme des animaux. 1. Faits qui prouvent son existence : elle n'est ni une forme, ni un simple rapport; elle est une substance active, de la nature du feu et, comme le feu, soumise à un renouvellement continuel. 2. Origine de cette âme. 3. Comment, étant formée d'éléments insensibles, peut-elle sentir ? Objections de Plutarque et de Galien. Réponse de Lucrèce et de Gassendi. — III. De l'âme humaine. 1. Différentes manières dont les philosophes l'ont conçue. 2. Cette âme est formée de deux parties, l'une matérielle, l'autre immatérielle. Raisons qui le prouvent. 3. Comment l'âme raisonnable est-elle unie à l'âme sensitive et, par elle, au corps ?

I. — Après s'être efforcé de découvrir, à travers les qualités qui nous la révèlent, la nature propre des corps qui nous entourent, Gassendi s'efforce également de découvrir quelle est la nature de l'âme dont les opérations nous sont connues. Il n'ignore point quelles difficultés entourent ce nouveau problème. « S'il existe en philosophie, nous dit-il, un labyrinthe des opinions, c'est bien ici qu'il se trouve, comme en conviennent les plus grands philosophes [1] », et il suffit, pour s'en convaincre, de voir combien sont différentes les hypothèses qu'ils nous proposent.

Beaucoup la conçoivent comme incorporelle, mais ne s'accordent plus dès qu'il en faut préciser davantage les caractères. Pour

1. « Si uspiam certe in philosophia labyrinthus est opinionum, in hoc ipso loco occurrit. » (II, 237.)

les uns, elle est une substance, c'est-à-dire quelque chose qui subsiste par soi; pour les autres, elle est une simple qualité, une forme, un accident. C'est ainsi que Pythagore et Platon la considèrent comme une parcelle de l'âme du monde; qu'Origène et Manès, s'inspirant de ces philosophes, nous la représentent, celui-là comme créée à l'origine du monde et ayant péché avant de s'unir au corps; celui-ci, comme formée de l'âme même de Dieu. Aristote ne voit en elle qu'une forme, d'où sa définition célèbre : l'âme est l'entéléchie première d'un corps organisé naturel qui a la vie en puissance, et Simmias qu'une résultante, une harmonie analogue à celle de la lyre, harmonie que mille sons concourent à former [1].

Se plaçant à un point de vue opposé, Diogène, Anaximandre, Anaxagore, Leucippe, Epicure, Démocrite, Zénon, s'écartent des théories précédentes et n'hésitent pas à affirmer que l'âme est corporelle. Il semble même que cette opinion ait été celle de nombreux théologiens. Il n'y a qu'à lire les travaux des anciens conciles. « Des anges et des archanges et de leurs puissances auxquelles j'ajoute nos âmes, ceci est le sentiment de l'Eglise catholique : que véritablement ils sont intelligibles, mais qu'ils ne sont pourtant *pas invisibles et destitués de tout corps*, comme vous autres Gentils le croyez, car ils ont un corps fort délié, soit d'air, soit de feu. » Tertullien devait être de ce sentiment lorsqu'il soutenait : « que l'âme ne serait rien si elle n'était corps et que tout ce qui est ou existe *est corps à sa manière* ». D'où vient que saint Augustin dit de Tertullien qu'il a cru que l'âme était corps « parce qu'il n'a pu la concevoir incorporelle, et qu'ainsi il craignait que, si elle n'était corps, elle ne fût rien ».

On comprend, remarque Gassendi, en présence de doctrines si diverses que nous nous estimions heureux si, à l'aide de la seule raison, nous pouvons atteindre non au vrai, mais au vraisemblable [2].

1. C'est dans l'exposition critique de ces théories qu'il faut aller chercher la véritable opinion de Gassendi sur les philosophes de l'antiquité et notamment sur Aristote. Ici, en effet, il n'est plus préoccupé, comme dans les *Animadversiones*, par exemple, de détruire une autorité dont on abusait étrangement, au grand préjudice de la science, mais bien de recueillir des arguments en faveur de ce qui lui semble être la vérité.

2. « Abunde erit, si ut caligando, ita balbutiendo aliquid tentemus, unde quid inter tot placita videri possit habere speciem probabilitatis sequamur. » (II, p. 250.)

Pour bien saisir la pensée de Gassendi, voyons comment il conçoit l'âme des animaux, l'âme de l'homme et les rapports qui unissent ensemble l'âme sensitive, l'âme raisonnable et le corps.

II. — La première idée que nous nous faisons de l'âme est celle d'un principe actif qui, par sa présence et son action, explique la vie ; par son absence, explique la mort [1]. Ce principe, nous ne pouvons le percevoir directement par les sens, mais nous sommes amenés, par le raisonnement, à en affirmer l'existence, car ni la nutrition, ni le mouvement, ni la sensation, ni les autres fonctions du corps ne peuvent se concevoir sans une cause.

Quelle est la nature de ce principe? — Gassendi pense d'abord qu'il ne saurait être une *forme*, au sens où l'entendent quelques péripatétitiens, c'est-à-dire une certaine substance « qui, n'étant pas faite de rien, soit néanmoins de telle sorte tirée de la matière qu'elle n'y ait point été auparavant, et n'en ait pas même été la plus petite portion » : ce qui est tout à fait inintelligible. Gassendi pense, en outre, que ce principe ne saurait être davantage une simple qualité, un rapport, une disposition d'éléments, comme paraissent l'avoir admis les anciens disciples d'Aristote : c'est qu'en effet, une disposition, un rapport ne sont rien en eux-mêmes, du moins rien d'actif, tandis que l'âme est conçue, avant tout, comme un principe de mouvement et d'action [2].

« L'âme semble donc être plutôt quelque substance très ténue et comme la fleur de la matière, avec une disposition ou habitude et symétrie particulière de parties au dedans de la masse grossière du corps [3] ». En tant que substance, elle peut être principe d'action ; en tant qu'ordonnée et disposée de telle ou telle manière, elle est propre à telle fonction et non à telle autre.

1. « Dici potest primum, animam videri esse aliquid, quo existente in corpore animal vivere dicitur, et existere, desinente mori. Videlicet vita est quasi præsentia animæ in corpore et mors quasi ejus absentia. » (Gass., II, 250.)

2. « Quippe spectata præcise partium habitudo, seu dispositio ac symmetria activum nihil est, sed mera relatio, ut ex sigilli, aut statuæ figura intelligitur, cum constet tamen animam esset ut actuosam, sic in animali agendi principium. » (II, 250.)

3. « Videri ergo potius esse animam substantiam quandam tenuissimam, ac veluti florem materiæ, cum speciali dispositione, habitudineve et symmetria partium intra ipsam massam crassiorem corporis degentium. » (*Id.*)

Si nous cherchions à préciser davantage et à nous répésenter sous des contours mieux définis cette substance de l'âme, peut-être pourrions-nous la comparer à une espèce de feu très subtil qui entretient en nous la chaleur et, avec elle, la vie. De nombreux faits, du reste, nous autorisent à faire cette assimilation : ne constatons-nous pas, d'abord, que la vie ne va pas sans quelque chaleur, et que la chaleur disparaît à la mort, c'est-à-dire au départ de l'âme? En second lieu, il est incontestable que l'âme, comme le feu, a besoin d'aliment : si on l'en prive, incapable de réparer ses forces qui s'épuisent dans le travail de la vie, elle ne tarde pas à périr. Nous savons encore que la flamme peut être activée par le souffle de l'air ou étouffée par des vapeurs ou des substances ennemies; or, le jeu des poumons, du cœur et des artères ne semble-t-il pas avoir précisément pour but d'activer ce feu intérieur que nous désignons du nom d'âme, de chasser loin de lui les éléments nuisibles, de le distribuer ensuite, par mille petits canaux, dans toutes les parties du corps? — Enfin, si nous remarquons que l'âme est douée d'une force merveilleuse, puisqu'elle est capable d'ordonner et de mouvoir les corps les plus délicats et les masses les plus colossales, d'animer à la fois le ciron et l'éléphant; qu'elle est d'une prodigieuse activité et d'une mobilité incessante, comme le prouvent et les fonctions physiques jamais interrompues et le travail de la phantaisie qui se poursuit même pendant le sommeil, nous comprendrons qu'elle puisse être considérée comme une petite flamme ou quelque espèce de feu intérieur. C'est que, de tous les éléments, ceux du feu sont les plus actifs, comme nous le montrent les étincelles de la flamme; et les plus puissants, comme le prouvent les effets qu'ils produisent quand s'allume, par exemple, la poudre à canon.

Ajoutons que l'âme comme la flamme ne reste jamais identique à elle-même et qu'elle est soumise à la loi d'un renouvellement continuel. Ce n'est donc pas sans raison qu'Hippocrate [1] « dit que l'âme ou chaleur naturelle naît continuellement jusqu'à la mort. Car quoique l'âme dès le commencement naisse dans l'animal, néanmoins, comme elle se perd et se répare continuellement, elle n'est qu'équivalemment la même, et il en est de l'âme comme

1. Gass., t. II, p. 252.

de la flamme d'une lampe, qui paraît toujours la même quoiqu'elle soit toujours renouvelée [1]. »

D'où vient maintenant cette âme, et comment se fait-il que, composée d'éléments multiples insensibles, elle puisse produire la génération, la vie et le sentiment?

Suivant Gassendi, le flambeau de l'âme aurait été allumé dès le commencement de la génération. Les êtres qui sont engendrés d'autres êtres de même espèce, ont reçu de leurs ancêtres l'âme en même temps que la vie : qu'on s'imagine une étincelle détachée d'un foyer de lumière et conservant les propriétés du tout qui l'a produite. Quant aux êtres qui naissent par une sorte de génération spontanée, ils ont leur raison, comme nous l'avons prouvé déjà, dans une semence, un germe préexistant, créé par Dieu et possédant une sorte D'ÂME EN PUISSANCE qui n'attend pour se manifester et remplir sa tâche que des conditions favorables. Donc rien de contradictoire à admettre que cette âme agisse avec une sûreté merveilleuse, accomplisse les travaux les plus délicats, puisqu'elle a été prédisposée à ces fonctions par l'ordonnateur divin.

Beaucoup plus difficile semble ce second problème : comment l'âme étant composée d'éléments insensibles peut-elle devenir capable de sentir?

Plutarque considère le problème comme insoluble. « Les

1. Tout le monde connaît l'ingénieux commentaire qu'a fait La Fontaine de cette théorie. Après avoir, par plusieurs exemples, prouvé que les bêtes ont de l'esprit, il ajoute :

Pour moi, si j'en étais le maître,
Je leur en donnerais aussi bien qu'aux enfants;
Ceux-ci pensent-ils pas dès leurs plus jeunes ans?
Quelqu'un peut donc penser *ne se pouvant connaître*
Par un exemple tout égal,
J'attribuerais à l'animal,
Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort
Je subtiliserais un morceau de matière,
Que l'on ne pourrait plus concevoir sans effort,
Quintessence d'atome, extrait de la lumière,
Je ne sais quoi plus vif et plus mobile encore
Que le feu : car enfin si le feu fait la flamme,
La flamme, en s'épurant, peut-elle pas de l'âme
Nous donner quelque idée? Et sort-il pas de l'or
Des entrailles du plomb? Je rendrais mon ouvrage
Capable de sentir, juger, rien davantage,
Et juger imparfaitement,
Sans qu'un singe jamais fît le moindre argument.

atomes en s'assemblant, dit-il, ne font que se pousser et se repousser l'un l'autre et il ne s'en peut pas faire un parfait mélange et une parfaite union, parce qu'ils sont dépouillés de toute qualité et incapables d'aucun changemeut. Il ne s'en pourra jamais engendrer ni l'âme, ni le sentiment et bien moins encore l'entendement et la sagesse. » — Galien défend la même opinion : « Puisqu'un atome, nous dit-il, est incapable de douleur, parce qu'il est incapable d'altération et de sentiment, il est évident que si, lorsque la chair est piquée avec une aiguille, un atome ne sent pas, deux atomes, trois, quatre atomes ne sentiront pas davantage et que ce sera de même que si on eufonçait une aiguille dans un tas de diamants [1]. »

Ces objections ne sauraient valoir sans doute contre Platon qui considère toutes les choses comme animées ; elles ne sauraient valoir davantage contre Anaxagore, pour qui « tout est dans tout », de telle sorte que les éléments sensibles sont tellement unis à ceux qui ne le sont pas, que les animaux peuvent être considérés comme engendrés de parties véritablement douées de sensibilité. Mais elles conservent toute leur force contre la théorie d'Épicure.

Se plaçant donc au point de vue de l'atomisme, Gassendi passe en revue les principales réponses qu'on peut leur faire, commentant et complétant les arguments d'Épicure et de Lucrèce, lorsque ceux-ci lui paraissent insuffisants.

Et d'abord, il semble que rien ne nous autorise à prétendre que toutes les propriétés qui se trouvent dans les composés, doivent également se trouver dans les composants, partant que les choses sensibles doivent être formées d'éléments capables de sentir. Si nous appliquions ce principe dans toute sa rigueur, nous serions conduits aux conséquences les plus étranges, à celle-ci, par exemple, que les êtres qui sont doués des facultés de voir, d'entendre, de rire et de pleurer, sont formés d'éléments qui en peuvent faire autant : ce qui est manifestement absurde [2]. — Il y a plus, ce prétendu principe est à chaque instant contredit par les données de l'expérience. Est-ce que nous n'obtenons pas

1. Gass., II, p. 343.
2. « Si debeant res, sensiles cum sint, gigni ex sensilibus, hoc est, similes ex similibus, necesse sit ergo, hominem, v. c., constare ex principiis quæ ipsa rideant, plorent, ratiocinentur, etc. » (II, 344.)

tous les jours des corps composés dont les propriétés diffèrent de celles des éléments qui les ont formés? L'huile de vitriol et l'huile de tartre, qui sont froides l'une et l'autre, donnent un mélange qui est chaud; on pourrait multiplier les exemples [1]. Nous savons quelle brillante fortune a obtenue, depuis Gassendi, cet argument auprès des matérialistes et des positivistes, grâce aux progrès de la science.

Ces conclusions, d'ailleurs, les philosophes eux-mêmes qui accordent la sensibilité à tous les éléments des choses, doivent les admettre, sinon ils ne pourraient expliquer ni l'unité de la vie physique, ni l'unité de la vie sensible. En effet, qu'obtenons-nous dans leur hypothèse? Un agrégat de petits êtres vivants, par suite une multitude de sentiments divers; mais nous n'obtenons pas un être un, d'une espèce particulière et déterminée [2]. Force est donc de reconnaître que dans la synthèse des éléments premiers il se forme un tout qui possède des qualités que ces éléments ne possédaient pas [3].

Il faut toutefois bien comprendre, ajoute Gassendi, dans quel sens nous entendons que l'âme est formée d'atomes insensibles. « Toute sorte de semence étant animée, et non seulement les animaux qui naissent de l'accouplement, mais ceux qui s'engendrent de la pourriture, étant formés de petites molécules séminales qui ont été assemblées et formées ou dès le commencement du monde ou depuis, on ne peut pas, pour cette raison, dire absolument que les choses sensibles se fassent d'éléments insensibles, mais plutôt qu'elles se font de choses qui, bien qu'elles *ne sentent pas effectivement*, *contiennent néanmoins le principe du sentiment*, de

1. « Nihil repugnat convenire aliquid toti, quod non conveniat partibus. » (Gass., II, 344.)

2. « Quartum... quia licet admittantur et quasi animalia et immortalia simul : tum nullum animalium, qualia jam visuntur, gigni poterit, sui scilicet generis, coalitumve in unam speciem, sed acervus solummodo variorum animalculorum. » (*Id.*, 344.)

3. M. Rabier, qui fait de cette théorie un examen critique minutieux, s'applique surtout à en montrer la faiblesse. M. Boutroux (De la contingence des lois de la nature) admet, au contraire, que dans les synthèses chimiques il se forme quelque chose de nouveau et qu'il y a dans les composés un élément qui ne se trouve pas dans les composants. La synthèse serait donc un mystère, un *miracle* dans la nature, puisqu'elle implique un commencement absolu. Cette opinion est également celle que défend Gassendi; il ne croit la difficulté soluble que si l'on s'élève jusqu'à Dieu.

même que les principes du feu sont contenus et cachés dans les veines du caillou. D'où vient que, comme le feu qui a été une fois engendré d'un caillou peut ensuite tirer de pareilles semences des matières dont il se nourrit, ainsi l'âme qui a été une fois engendrée de semence peut des aliments tirer de pareilles semences dont elle soit fortifiée et amplifiée et par lesquelles elle sente ou devienne le principe du sentiment [1]. » — Ce qui revient à dire, en définitive, que si l'âme peut sentir, c'est que les éléments qui la composent ont été disposés dès l'origine, par Dieu, dans un ordre convenable à cet effet et que le sentiment est le résultat de cet ordre même. Tout être vivant et sentant vient en effet d'un germe, d'une semence préexistante : germe ou semence qui possèdent virtuellement la sensibilité.

A quoi donc se ramènent les objections de Plutarque et de Galien? A ce simple postulat dont nous avons montré l'inexactitude : qu'il ne saurait y avoir, dans le tout, rien qui ne se trouve déjà dans les parties.

En rendant compte ainsi de la naissance du sentiment par la disposition des parties de l'âme, avons-nous élucidé tous les points obscurs du problème à résoudre? « Comment des atomes, insensibles quand on les considère isolément, deviennent-ils sensibles quand ils sont unis? » La difficulté ne reste-t-elle pas au contraire tout entière? — Gassendi ne semble pas éloigné de le croire. « Il faut certes avouer, dit-il, qu'il n'y a pas lieu d'espérer que ceci nous puisse devenir sensible et manifeste, puisque c'est une chose, ou je me trompe fort, qui surpasse l'esprit humain de comprendre quelle doit être la tissure et la contempération soit de la petite flamme pour pouvoir être censée âme et principe de sentir, soit de l'organe dont l'âme se sert pour sentir. C'est pourquoi je propose seulement ces choses comme en bégayant pour insinuer autant qu'il m'est possible le progrès par lequel les choses d'insensibles deviennent sensibles; et ce d'autant plus que la nature n'a pas coutume de passer d'une extrémité à l'autre qu'en parcourant certains degrés qui sont entre deux. Car c'est ainsi, par exemple, que les fruits des arbres d'aigres deviennent doux, et [illegible] un progrès tellement insensible que dans le comme[illegible] ne discerne rien de la qualité

1. Gass., II, 247.

qui doit suivre, ni sur la fin, rien de celle qui a précédé au commencement; comme pour nous faire entendre qu'une chose insensible devient sensible par une espèce de progrès de la sorte que les hommes ne sauraient observer[1]. » Ainsi les qualités qu'acquièrent les choses inanimées et les plantes ne lui paraissent pas moins difficiles à expliquer que le sentiment même de l'âme.

III. — Étudions maintenant l'âme humaine. Qu'elle soit plus complexe que l'âme des animaux, le moindre examen nous le prouve, car les fonctions qu'elle accomplit sont plus nombreuses, quelques-unes même, au moins en apparence, tout à fait différentes. Si, d'une part, elle nous apparaît comme douée des facultés nutritive, végétative, sensitive, comme l'âme des bêtes; de l'autre, elle nous apparaît comme douée de raison et de volonté : facultés qui n'appartiennent qu'à l'homme. Cette opposition nous explique les hésitations des philosophes et la variété des hypothèses qu'ils nous proposent pour en rendre compte.

Suivant les uns, l'âme humaine serait une substance simple et incorporelle, mais douée de deux pouvoirs distincts : l'un capable d'agir sans organe; l'autre, sans organe, incapable de rien produire. Cette âme ils la conçoivent comme créée par Dieu et infuse dans le corps soit au moment de la génération, soit plus tard. Dans cette dernière hypothèse, elle remplace à son arrivée l'âme sensitive qui a, en quelque sorte, préparé un organisme pour la recevoir et qui meurt dès que sa tâche est remplie.

Suivant les autres, l'âme serait non une substance simple, mais une substance double, c'est-à-dire composée de deux parties de nature différente : l'une raisonnable, l'autre irraisonnable. Mais, ici encore, les divergences d'opinions sont considérables. C'est ainsi que Pythagore et Platon, suivant la remarque que nous en avons faite déjà, considèrent l'âme raisonnable comme parcelle de l'âme du monde et simplement assistante et non informante; que Manès voit en elle un tout formé de deux éléments, l'un venant du principe du bien, l'autre du principe du mal. Reste enfin une dernière théorie, celle à laquelle se rattache Gassendi et qui consiste à soutenir que

1. Gass., VII, p. 346, trad. Bernier.

« l'âme est composée de deux parties, l'une irraisonnable qui, comprenant la végétative et la sensitive, est corporelle, tire son origine du père et de la mère, et est comme une espèce de milieu et de lien pour unir et joindre l'âme raisonnable avec le corps; l'autre raisonnable et intellectuelle qui est incorporelle, créée de Dieu, infuse et unie comme une vraie forme au corps par le moyen de l'irraisonnable [1]. »

Voyons quels arguments il invoque à l'appui de cette théorie.

Il constate d'abord qu'elle a été soutenue par un grand nombre de théologiens, bien que l'hypothèse d'une âme unique compte aussi des défenseurs d'une grande autorité. Cette division des théologiens en deux camps prouve au moins que la question est encore ouverte et qu'on en peut discuter librement.

Cette précaution prise, il tire sa première preuve de la lutte qui constamment se livre en nous entre les sens et l'entendement; entre la passion et la raison. « Je vois, dit l'Apôtre, dans mes membres une autre loi qui répugne aux lois de mon esprit. » Or, comment expliquer cette opposition, si souvent décrite par les moralistes et les poètes, si le principe du sentiment et de la vie se confond avec le principe de la pensée et de la volonté? Nulle chose ne peut être en contradiction avec elle-même : nihil potest sibi adversari. Dans une substance simple, le feu, par exemple, nous ne pouvons admettre l'existence de deux facultés opposées, l'une le froid, l'autre le chaud. Il doit en être de même pour l'âme.

Nous avons vu avec quel soin, en étudiant l'entendement, il en oppose les fonctions à celles de la phantaisie. Celle-ci ne peut se représenter les choses que sous des formes sensibles; elle est incapable de réfléchir à son action; l'entendement, au contraire, peut connaître des choses incorporelles, se connaître lui-même, s'élever par le raisonnement jusqu'aux conceptions les plus abstraites et jusqu'à Dieu. Comment assimiler deux principes aussi différents [2]? C'est là ce que Cicéron met clairement en lumière : « Il n'y a rien dans les natures terrestres, dit-il, qui contienne la puissance de la mémoire, de l'entendement, de la pensée. L'esprit est donc une certaine force particulière, séparée des

1. Gass., II, p. 257.
2. Voy. Physique, 2e partie, chap. III.

natures connues et ordinaires. Ainsi quel que soit ce qui sent, ce qui entend, ce qui veut, c'est quelque chose de divin et par conséquent éternel[1]. »

Un autre avantage de cette explication c'est de nous faire comprendre quelle est la part de Dieu et quelle est la part de l'homme dans l'œuvre de la génération. De Dieu vient l'âme raisonnable et incorporelle; de l'homme, l'âme inférieure qui se transmet avec la semence. De plus, nous entrevoyons quelle est notre véritable place dans la nature, puisque l'homme devient, en quelque sorte, un moyen terme entre l'animal qui n'a qu'une âme sensitive et l'ange qui n'a qu'une âme raisonnable. Par là se trouve complétée la série des êtres du minéral à Dieu, sans qu'il y ait ni lacune, ni brusque passage de l'un à l'autre. Nous avons vu Gassendi insister plusieurs fois déjà sur cette progression des êtres et leur développement graduel, chacun d'eux présentant quelque perfection de plus que celui qui le précède, jusqu'à Dieu qui réunit en lui les perfections de tous les autres. On sait quel parti Leibniz tirera de cette idée, qui est plutôt d'ordre esthétique que d'ordre logique ou moral. Elle semble avoir inspiré Bossuet lui-même. « Il est d'un beau dessein, dit-il, d'avoir voulu faire de toutes sortes d'êtres : des êtres qui n'eussent que de l'étendue; des êtres qui n'eussent que de l'intelligence et enfin des êtres où tout fût uni et où une âme intelligente se trouvât jointe à un corps[2]. »

Bien que ces preuves lui paraissent concluantes, Gassendi n'ignore pas les objections qu'elles peuvent soulever; aussi cherche-t-il à les prévenir et à les réfuter d'avance. La plus grave est celle-ci : cette dualité de principes qui se trouve dans l'âme ne compromet-elle pas l'unité de la nature humaine?

Il est bien vrai, répond Gassendi, qu'en parlant de notre âme nous en parlons comme si elle était *une*. Mais quand nous parlons de l'homme en général, n'en parlons-nous pas aussi comme d'un seul et même être, bien qu'il soit composé d'une âme et d'un corps? Or, si l'homme ne cesse pas d'être un, bien qu'il soit composé de deux parties, pourquoi n'en serait-il pas de même de l'âme bien qu'elle soit double? Si, en parlant d'elle,

1. Gass., II, p. 443. Voy., dans Bernier, le commentaire de ces arguments.
2. Bossuet, *Conn. de Dieu*, IV, I,

nous disons simplement qu'elle est raisonnable, sans faire aucune mention de l'âme sensitive, c'est qu'ordinairement on dénomme les choses par leur partie la plus noble, laissant les autres dans l'ombre.

Toutefois, Gassendi sent bien que ce n'est là qu'une demi-réponse; car peu importe la manière dont nous désignions les choses; il reste toujours à se demander si véritablement nous n'avons pas ici, non un être simple, mais deux êtres : *unum quid, unum per se, sed duo.* Gassendi croit répondre à cette difficulté en remarquant que l'âme sensitive est à l'âme raisonnable, ce que la puissance est à l'acte et le corps à l'âme. « Si l'homme étant composé d'une si grande diversité de parties, dit-il, ne cesse pas d'être un ou un par soi, en ce que l'un est puissance, comme on dit, et l'autre, acte, ou si vous voulez, en ce que l'un est de sa nature propre à recevoir et l'autre à être reçu, l'âme humaine sera certainement aussi une par soi, *unum quid per se*, en ce que la sensitive sera comme la puissance recevante et la raisonnable comme l'acte reçu, et le composé de l'une et de l'autre sera un acte propre à être reçu dans le corps, et à faire avec lui un tout par soi, *aliquid per se unum.* Joint à cela qu'il est assez ordinaire qu'un chacun de nous soit dit *deux,* à savoir homme intérieur et homme extérieur, ou homme spirituel et homme animal, *homo spiritualis, homo animalis*, à cause des deux parties de l'âme [1]. » L'âme sensitive est donc un intermédiaire, une sorte de moyenne proportionnelle entre le corps et l'âme raisonnable [2].

Comment se fait-il maintenant que l'âme raisonnable qui est incorporelle, qui n'a ni grandeur, ni parties, ni étendue puisse être unie à l'âme sensitive qui est corporelle, partant composée, et devenir pour le corps non seulement un principe assistant, mais une forme informante? — Gassendi résout ce dernier problème par un système auquel un de ses historiens [3] donne le nom de *système de destination* et qui est assurément ingénieux, sinon convaincant.

1. Gass., II, p. 443.
2. Voir l'exposition et la réfutation de cette théorie dans l'ouvrage de M. F. Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, édit. de 1862, p. 158 et sq.
3. *Étude sur le syntagma philosophicum*, par L. Mandon, *op. cit.*, p. 147 et sq.

Pour que rien ne manquât à son ouvrage, dit Gassendi, Dieu ayant créé trois espèces de natures différentes, de purement corporelles, de purement intelligentes et de mixtes, il a voulu que l'âme raisonnable « eût de sa nature une *destination* et une *inclination* au corps et à l'âme sensitive, et qu'étant comme l'acte, la perfection, le complément, la forme de cette âme sensitive, elle devînt, par son moyen, l'acte et la véritable forme du corps. La chose se comporte ici, ajoute-t-il, comme lorsqu'un prince destine sa fille cadette à un paysan et que la jeune fille est disposée à cette alliance, soit à cause que son père la lui destine, soit parce qu'elle espère avoir ainsi des enfants. Dans ce cas, le mariage a lieu, non à cause de l'égalité de rang, mais par suite de la destination et de l'inclination ; ainsi, l'union de l'âme et du corps a lieu, non par suite de l'égalité de substance, mais par la destination du Père suprême de la nature, et par l'inclination de l'âme vers le corps. Si l'âme raisonnable est unie d'abord à l'âme sensitive, ce n'est point parce que celle-ci est composée d'éléments plus subtils, c'est parce qu'elle possède l'imagination dont la raison a besoin pour féconder. » Ne recherchons donc pas d'explication en quelque sorte physique de leur union : cette union vient de ce qu'elles ont été créées l'une pour l'autre, de ce qu'elles se complètent mutuellement, se fondent en quelque sorte ensemble pendant la vie. Or, si le corps a été formé pour recevoir l'âme sensitive et rendre ses fonctions possibles; l'âme sensitive, pour recevoir l'âme raisonnable et lui permettre de penser; l'âme raisonnable pour parachever les deux principes précédents, on conçoit que ces trois principes, bien que distincts, réalisent un tout un, pendant qu'ils sont ensemble, et qu'il y ait entre la vie physique, la vie sensible et la vie intellectuelle une dépendance réciproque et un parfait accord [1].

1. « Videtur naturæ author triplici quodam naturarum genere mundum exornasse, primum ut puta pure incorporearum, sive Intelligentiarum; alterum pure corporearum, sive corporum; et tertium ex corporeo incorporeoque constantium, sive hominum; idque, ne ullum naturæ genus tanto ac tam perfecto operi deesse videretur. Quare et eam esse voluisse rationalis animæ conditionem, ut suapte natura destinationem, inclinationemque haberet ad corpus, sentientemque animam; et facta hujus animæ quasi actus, perfectio, complementum, forma; efficeretur per ipsam actus, veraque forma corporis. Corpus vero tanquam subjectum, materia, potentia receptrix sensitivæ animæ, fieret ipsa intercedente, subjectum

Il resterait à se demander si l'âme raisonnable étant la forme informante du corps est présente à tout l'organisme ou simplement à l'une de ses parties essentielles. Cette dernière hypothèse est celle qu'admet Gassendi. De même qu'un roi, dit-il, peut, de son palais, diriger toutes les affaires du royaume, grâce aux moyens d'information qu'il possède et aux serviteurs qui transmettent ses ordres, de même l'âme peut être informée de ce qui a lieu dans l'organisme et lui transmettre ses volontés tout en ayant son siège dans le cerveau. L'expérience, fort vague, il est vrai, dans ce cas, ne semble-t-elle pas nous montrer que c'est bien dans le cerveau et non dans une autre partie du corps que nous pensons? Une dernière preuve enfin, tirée de l'analogie, paraît justifier ces conclusions : il est incontestable que l'âme sensitive informe le corps entier, et cependant il est certaines parties du corps d'où la sensibilité est absente, les os par exemple. Or, si l'âme sensitive peut être absente de tant de parties où est l'âme végétative et néanmoins être forme du corps, rien ne s'oppose à ce que l'âme raisonnable soit absente d'un plus grand nombre encore d'organes, et qu'elle reste cependant la forme informante de l'être organisé.

seu potentia animæ ipsius rationalis receptrix. Id se perinde habet, ac si princeps postremam familiarum rustico destinet, ipsaque ad eas nuptias propendeat, tum ob patris destinationem, tum quia sese prolem ex iis suscepturam præsentiat. Quippe ut hic nuptias non paritas generis, sed destinatio et propensio facit; ita adhæsionem rationalis animæ ad corpus facit; non paritas substantiæ, toto enim genere distant, sed summi naturæ parentis destinatio et propensio, qua ipsa anima substantiarum separatarum infima, ob speciales usus inclinatur ad corpus. » (Gass., II, 444.)

CHAPITRE II

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME

I. Diverses théories des philosophes sur l'Immortalité de l'âme. — II. Preuves de l'Immortalité. A. Preuve physique. B. Preuves morales tirées : 1° de la croyance universelle; 2° du désir de l'Immortalité; 3° de la nécessité d'une sanction future. — III. Objections d'Épicure. Réfutation.

I. — Nous savons quelle est la nature de l'âme qui nous anime; pouvons-nous également savoir ce qu'elle devient à la mort? Ce problème ne saurait nous trouver indifférents, car il s'agit de notre félicité future[1].

Sa solution est évidemment subordonnée à la solution du problème qui précède. Pour ceux qui ne voient dans l'âme humaine qu'un composé d'éléments corporels, cette âme ne saurait survivre à sa dissolution. On connaît les nombreux arguments qu'accumulent en faveur de cette thèse après Démocrite, Épicure et surtout son disciple Lucrèce. A la même conclusion aboutissent nécessairement les philosophes qui, comme Simmias, ne voient dans l'âme qu'une harmonie, résultant de la disposition et de l'accord des parties constitutives de l'organisme : l'accord détruit, l'âme doit s'évanouir, comme s'évanouit le son quand la lyre est brisée. — Enfin, l'âme ne saurait davantage survivre au corps, si elle n'est qu'une forme, un acte, une qualité inséparable des organes; car il serait contradictoire que la forme ou la figure ne changent point, lorsque ce qui est figuré se modifie.

1. « Verum, quod spectat ad opinionem, animane hominis supersit, aut intereat, res indifferens perinde non est; neque homo propensione ad illam perinde destuititur; quando agitur de ipsius summa, perpetuaque felicitate. » (Gass., II, p. 630.)

L'Immortalité n'est donc intelligible que pour ceux qui font l'âme incorporelle; et encore cette immortalité est-elle différemment conçue suivant l'origine qu'on attribue à cette âme et l'idée qu'on s'en fait. C'est ainsi que Pythagore et Platon qui la considèrent comme une émanation, une parcelle de l'âme du monde, nous la représentent non seulement comme immortelle, mais comme éternelle. Elle aurait, suivant eux, existé dans une vie antérieure et elle devrait, après la mort, vivre d'une vie nouvelle, soit en s'incarnant dans d'autres êtres, soit en retournant à son premier foyer.

Nous connaissons déjà la valeur de ces hypothèses ou plutôt des principes sur lesquels elles reposent; voyons, en partant des conclusions que nous avons adoptées, quelles raisons nous avons, suivant Gassendi, de croire à l'Immortalité, et quelle idée nous devons nous en faire.

II. — Le corps et l'âme sensitive étant formés d'éléments corporels, il est d'abord évident, *a priori*, qu'il ne saurait être pour eux question d'immortalité. Seule l'âme raisonnable peut être immortelle. Qu'elle le soit réellement, on peut le démontrer, pense Gassendi, indépendamment de la foi, et par des preuves physiques, et par des preuves morales.

Toutes les preuves physiques se résument dans cette formule : « Si l'âme est immatérielle, elle est immortelle [1] ». Nous avons montré la vérité du premier postulat, il ne reste qu'à examiner si la conséquence logiquement en découle. — Une notion commune à tous les esprits, c'est que rien ne s'anéantit par les forces ordinaires de la nature : la mort, pour un être vivant, ne vient donc pas de la destruction de ses éléments constitutifs, mais de leur dissociation. Or, comment la mort serait-elle possible pour l'âme qui est non composée, mais simple? — Ne se pourrait-il pas cependant que Dieu qui l'a créée, l'anéantisse? — Sans aucun doute : la puissance de Dieu étant sans limite, peut, à la rigueur, détruire l'âme comme elle peut détruire tout le reste; aussi la preuve physique n'a-t-elle de valeur qu'autant qu'on admet l'hypothèse de la persistance des lois

1. « Anima rationalis immaterialis est; igitur est immortalis. » (Gass., II, 628.)

de la nature, lois qui ont été établies par la sagesse divine [1].

Beaucoup plus complexes, disons même plus concluantes, sont les preuves morales.

La première est tirée du consentement général des hommes. Le consentement de tous, sur un point donné, nous dit Cicéron, doit être considéré comme l'indice de la vérité. Or, nulle croyance ne paraît plus générale que la croyance à l'Immortalité, car si les hommes ont des opinions différentes touchant le sort de l'âme après la mort et le séjour qui lui est réservé, tous pensent qu'elle survit et ne périt pas avec le corps.

Gassendi sait quelles objections soulève cet argument, aussi prend-il à tâche de les discuter avec soin. — Et d'abord, est-il bien certain que cette croyance à l'Immortalité soit aussi générale qu'on l'affirme? N'a-t-on pas, au témoignage de Strabon, découvert des peuplades qui n'en ont aucune idée? Ne trouve-t-on pas des philosophes qui la nient? — Il est douteux, répond Gassendi, que les récits des voyageurs touchant les peuplades sauvages méritent une confiance absolue; mais, en admettant qu'ils soient vrais, que prouvent-ils? Simplement qu'il y a des hommes dont l'intelligence est obscurcie par l'ignorance et la passion. En conclure que les hommes n'ont pas le sentiment naturel de l'immortalité serait aussi absurbe que de conclure, de ce fait qu'il y a des aveugles et des individus amputés, que les hommes ne sont pas des bipèdes doués de la faculté de voir. L'objection tirée des théories des philosophes n'est pas plus concluante, car combien peu nombreux sont ceux qui nient l'immortalité, en comparaison de ceux qui l'affirment. Nous verrons d'ailleurs plus loin ce que vaut leur négation. — Il est enfin deux autres suppositions possibles. Ne se pourrait-il pas, en premier lieu, que la croyance à l'immortalité ait été suggérée par quelques législateurs habiles qui espéraient, par la promesse d'une vie future heureuse ou malheureuse, maintenir les hommes dans la voie du bien? En second lieu, ne se pourrait-il pas encore qu'il en fût de cette croyance comme de

1. « Fatendum est, ut totum mundum, ita res incorporeas, quas produxit ex nihilo, habere respectu illius precariam dumtaxat immortalitem, ac posse absolute, si ille quidem velit, in nihilum redigi. Enimvero ex suppositione, quod nihil moliatur præter naturæ ordinem, et hic rerum status quem sapientissime instituit, idem constanter perseveret. » (*Ibid.*)

tant d'autres, — la croyance qu'il n'y avait point d'antipodes, par exemple, — qui, avec le temps, ont disparu, comme préjugés sans valeur? Gassendi considère la première de ces suppositions comme fiction pure, sans valeur historique et sans portée. Quels ont été ces législateurs dont on parle? Qui leur a suggéré cette idée? Comment surtout ont-ils pu la faire admettre? La chose n'aurait été possible que si les hommes déjà avaient eu un secret pressentiment de l'immortalité; que s'ils l'avaient trouvée naturelle : qu'on les trompe facilement lorsqu'il s'agit de faits sans importance, rien de plus fréquent; mais il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de faits qui touchent à leurs plus chers intérêts. — Gassendi répond par une distinction analogue à la seconde supposition. Sur quoi portent les préjugés disparus? Sur des choses arbitraires et dont nous n'avons aucun sentiment naturel : admis une première fois, sans examen suffisant, sous l'influence de l'autorité, de l'utilité, de la religion, ils se sont glissés peu à peu dans la foule d'où il est difficile de les déraciner. Mais les croyances qui portent non sur des choses arbitraires, mais importantes et naturelles; qui intéressaient le premier homme comme elles nous intéressent nous-mêmes, ne sauraient craindre d'être infirmées un jour. Telle est cette croyance : il faut élever ses enfants; telle est celle-ci : nous sommes immortels.

La deuxième preuve morale est tirée du désir inné que nous avons d'une autre vie. « Il n'est personne, dit Gassendi, qui ne veuille vivre après la mort du corps et ceux-là mêmes qui combattent la doctrine de l'Immortalité l'accepteraient avec joie s'ils pouvaient, de quelque manière que ce soit, se persuader qu'ils sont immortels. L'espoir de vivre toujours ne les abandonne que difficilement; telle est la puissance de la nature que, malgré leurs efforts pour s'affermir dans l'opinion contraire, ils ne sauraient venir à bout de se défaire de tout soupçon et de tout regret à cet égard [1]. » Or, comme il est illogique d'admettre que la nature ait mis au cœur de l'homme un désir condamné d'avance à n'être jamais satisfait, n'en résulte-t-il pas que nous devons croire à l'Immortalité?

On objecte qu'il en serait ainsi, peut-être, si nous ne constations pas en nous une foule de désirs vains, dont la réalisation

1. Gass., *Synt.*, II, p. 630; *Adnimadv.*, I, p. 205.

est impossible : qui ne désire une perpétuelle jeunesse et une perpétuelle santé? N'en est-il pas de même de notre désir d'immortalité ?

Non, répond Gassendi, car entre ces désirs il n'y a pas parité. Il faut distinguer avec soin, dit-il, les désirs même très généraux qui viennent de la réflexion et de l'espoir d'un plaisir ou d'un avantage entrevu, et ceux qui précèdent toute réflexion et qu'on apporte en naissant. Ceux-ci sont naturels, ceux-là ne le sont pas. Les premiers peuvent être irréalisables, non les autres. Ainsi l'homme peut désirer avoir des ailes pour se transporter plus commodément d'un endroit à un autre, mais ce désir ne vient point de la nature car elle lui a refusé de quoi le réaliser : au contraire, la nature, lui a donné de quoi réaliser son double désir d'Immortalité; il désire survivre dans d'autres lui-même et perpétuer l'espèce humaine : la nature lui a donné, en le créant, la puissance génératrice; il désire survivre lui-même, en conservant son individualité, et elle lui a donné une âme raisonnable, substance incorporelle et indestructible. — Comment alors expliquer la crainte de la mort? Si la mort n'est qu'un passage, une délivrance, elle devrait être plutôt désirée? — Cette crainte s'explique suffisamment par ce simple fait d'expérience que les biens présents nous touchent toujours plus que les biens éloignés.

Ne se pourrait-il pas cependant que l'Immortalité désirée par nous, fût uniquement celle de la renommée? Epicure croit que l'âme se dissout en même temps que le corps et cependant il dédie ses œuvres à la postérité : ne semble-t-il pas que la seule chose qu'il ambitionne soit la gloire de son nom? — Raisonner ainsi c'est être le jouet d'une double illusion. L'homme désire l'immortalité sous toutes ses formes, seulement il arrive qu'ébloui par l'une d'elles, il ne songe plus aux autres; il oublie même celle de la personne sans laquelle les autres n'ont plus leur raison d'être. C'est ainsi qu'on en arrive à désirer tel genre de nourriture et à méconnaître que ce désir a sa source dans celui de la nourriture en général. — En outre, quoi de plus vain que la renommée, dans l'hypothèse où nous mourrons tout entier? Il serait donc étrange d'admettre que la nature nous inspire le désir de choses absolument sans prix.

A ces deux preuves, il en ajoute une troisième; c'est la preuve morale par excellence, celle que Kant reprendra plus tard et

développera longuement et qui se tire de l'idée même que nous nous faisons de la vertu. Vertu et bonheur, vice et malheur, sont pour nous termes corrélatifs et qu'il nous semble impossible de séparer. Or, que remarquons-nous ici bas? Que beaucoup sont comblés d'honneurs et de biens qui ont violé la justice; beaucoup, accablés d'épreuves et de maux, qui l'ont toujours respectée. Il faut donc que l'équilibre qui sur terre est rompu, soit un jour rétabli et que chacun obtienne ce qu'il mérite. Cette preuve trouve sa confirmation dans l'idée que nous nous faisons de Dieu : Dieu étant avant tout un être souverainement juste et bon. Supprimez maintenant toute sanction future et « vous fermez la porte à la vertu pour l'ouvrir au vice; vous détruisez toute religion, rendez inutile et ridicule la piété, brisez les liens qui maintiennent l'ordre dans les états » [1]. La richesse, les plaisirs s'offrent à nous, faisons-leur bon accueil : pourquoi les repousser, tout périt avec nous?

Prétendre toutefois que la justice doit présider à la distribution des biens et des maux qu'éprouvent les êtres vivants, n'est-ce pas implicitement reconnaître que les âmes des animaux doivent être immortelles comme les nôtres? Est-ce que les animaux ne souffrent pas aussi injustement? Leur refuser l'immortalité, n'est-ce pas accuser Dieu?

Il importe, répond Gassendi, de bien marquer les différences qui existent entre l'homme et l'animal. L'animal, sans doute, loin d'être un pur automate comme le voulait Descartes, est doué de sensibilité et d'imagination, mais il lui manque le sentiment du devoir. L'homme se sent obligé de faire le bien et de respecter ses semblables, le loup ne se sent pas obligé de respecter l'agneau. Celui-ci n'a d'autre notion que celle de l'agréable et de l'utile; celui-là a le sentiment de la justice, connaît la loi de Dieu, sait quand il fait bien et quand il fait mal. Ajoutons enfin que l'homme a de plus le sentiment de l'Immortalité, sentiment dont l'animal semble dépourvu. — Nous ne saurions donc être autorisés à conclure de l'un à l'autre et à affirmer que ce qui convient à celui-là convient également à celui-ci [2].

1. « Si secus sit janua præcludetur virtuti, aperietur sceleri, etc. » (Gass., II, p. 632.)

2. « Addo... hominem teneri homini prodesse, non inferre injuriam, non teneri autem pari jure lupum erga ovem. Homo agnoscit rationem ipsam

Plus spécieuse est l'objection des philosophes qui nous disent que la vertu porte en elle-même sa récompense, le vice son châtiment et que l'hypothèse de l'immortalité est une superfétation inutile [1]. Une telle conception est assurément fort belle et Gassendi rend hommage, en passant, aux stoïciens qui élèvent aussi haut la vertu; cependant il ne la croit ni humaine, ni vraiment raisonnable. Sans doute la vertu rend l'homme heureux et le place au-dessus de tous les coups de la fortune; sans doute l'homme vicieux ne possède qu'un bonheur apparent, et pourtant nous sentons que ni l'un ni l'autre n'ont ce qu'ils méritent. La raison nous dit que l'un doit obtenir une récompense plus haute, l'autre un sort plus équitable.

Mais n'est-ce pas exagérer la valeur de nos propres actions que de les juger dignes d'une récompense éternelle? — Non, car si, au point de vue physique, une action n'est rien; au point de vue moral, elle a un prix infini [2].

En résumé si l'homme est immortel c'est qu'il est un être libre, soumis à la loi du devoir, émanée de Dieu; c'est que la vertu a un prix infini, car elle est la réalisation des perfections divines et que toute perfection vaut par elle-même et ne saurait être anéantie.

La plupart des historiens de Gassendi qui ont signalé les preuves précédentes ont cru suffisant de les résumer en quelques lignes, tout en laissant de côté le commentaire qui les accompagne, aussi ajoutent-ils bien vite, comme pour excuser leur

justitiæ, agnoscit se præscriptum aut sequi aut prætergredi; ipsa vero bruta nihil tale agnoscunt. — Subit prætere a cgitatio superfuturi a morte status, cum bruta nihil simile cogitent, expetant. » (*Ibid.*)

1. « Nonne ipsa virtus sibimet pulcherrima merces? Ecquid igitur opus illo statu in quem virtutis præmium differatur? » (Gass., II.)

2. « Addo, licet bona actio virtusque adeo ac probitas physice spectata pertenue quid sit; quia meritum tamen secundum moralem æstimationem attenditur; idcirco eam esse ejus excellentiam, ut cum ex libertate, electione ac studio se componendi ad optima, conformandique, quantum licet, *divinis perfectionibus* nobilitetur; ideo præmium ipsi debeatur illustre, et quantum fieri potest divinum, animumque beans : tale scilicet, ad quod animus ipse naturæ sponte adspirat. Hujusmodi vero solum præmium est, quod eripi ab animo, amittique non valeat, sempiternumque idcirco sit... Eadem actio, quæ quatenus est naturale quid elici quoque a bruto potest, non magni momenti in ipso est Bruto, *immensi* autem in Homine ob dignitatem animi, ipsumque studium honestatis. » (II, 633.)

laconisme, qu'elles n'offrent aucune nouveauté [1]. Damiron leur reproche surtout de négliger « certains faits de notre nature inexprimables sans l'immortalité [2] ». — Un tel jugement est assurément sévère : le désir de l'immortalité que Gassendi étudie avec tant de soin ne fait-il pas partie « des faits de notre nature » dont parle Damiron? Peut-on soutenir que la dernière preuve morale que nous avons exposée, bien que l'idée en soit fort ancienne, n'a pas été rajeunie et fortifiée par Gassendi? Il semble difficile de le faire, même après la lecture du simple résumé qui précède.

1. Mandon, *Étude sur le Syntagma*, p. 58; *de la Philosophie de Gassendi*, p. 75.
2. Damiron, I, p. 478, *op. cit.*

LIVRE III

MORALE ET THÉOLOGIE NATURELLE

CHAPITRE PREMIER

SCIENCE MORALE

I. Origine de la science morale. Son importance. Diverses théories des philosophes sur le Bonheur et le souverain Bien. — II. Théorie d'Épicure. 1. Différences des jugements portés sur elle. 2. De la volupté. 3. Du souverain Bien. 4. Moyens de l'atteindre. 5. Différences entre cette théorie et celles d'Aristippe et de Zénon. — III. Théorie de Gassendi : A. Que la volupté est de soi un bien; B. Que tous les biens particuliers ne sont désirés que pour elle; C. Rapports du bonheur et de la vertu.

I. — L'homme étant un être essentiellement actif, doué de sensibilité, d'intelligence et de liberté, ne saurait rester indifférent aux impressions qu'il subit, sans intervenir directement dans l'œuvre de sa destinée. Aussi pouvons-nous affirmer que de tout temps ces deux problèmes : quelle est notre fin? quels sont les meilleurs moyens de l'atteindre? l'ont préoccupé. En effet, nous savons qu'avant Socrate, qui, le premier, s'est efforcé d'y répondre d'une manière méthodique et rigoureuse, la Grèce eut ses Sages, qui firent de ce sujet l'objet de leurs méditations; qu'avant les Sages, il y eut Orphée; avant Orphée, sans doute, tous les hommes sérieux et réfléchis. Inutile de rappeler quels progrès a faits cette étude depuis ces temps reculés. — Les diverses définitions que les philosophes nous en ont données, indiquent bien quel en est l'objet général. Pour les uns, la morale est la science des choses humaines, l'art de la vie; pour les autres, la connaissance de ce qu'il faut rechercher et de ce qu'il

faut fuir; pour d'autres encore : la science des mœurs; pour tous, en un mot, l'art de régler sa conduite en vue d'un but déterminé. Gassendi résume toutes ces définitions en disant que la morale est *la science de bien faire et de vivre conformément à la vertu* [1].

L'importance de cette étude ne le cède en rien à celle de la physique; aussi, serait-il plus juste de voir en elles deux chapitres distincts d'une même science, que deux sciences différentes, car s'il est nécessaire de connaître le vrai dans les choses, il ne l'est pas moins de pratiquer le bien dans la vie. « Il y a donc, dit Gassendi, dans un passage déjà cité, deux parties dans la philosophie, l'une qui s'occupe de la vérité, l'autre de l'honnêteté : la physique qui recherche la vérité en toutes choses; la morale qui tend à faire pénétrer l'honnêteté dans les mœurs. Les deux ensemble constituent la sagesse accomplie, ou, selon l'expression qui est dans toutes les bouches, la vertu, cette souveraine perfection de l'âme qui en dispose les deux facultés, l'intelligence et la volonté, de telle manière que l'intelligence atteigne autant que possible la vérité et que la volonté tende par une route inflexible à l'honnêteté [2]. »

Ces déclarations nettes et précises nous indiquent aussi clairement que possible de quelle manière Gassendi conçoit l'objet et le but de la morale. A maintes reprises il nous fait entendre que son unique tâche est « de former et de régler les mœurs, en les imprégnant en quelque sorte de vertu [3] ». Comment se fait-il cependant que sa doctrine ait été si souvent attaquée, comme une doctrine purement égoïste et dangereuse? — Recherchons, une fois encore, si ces contradictions manifestes entre les textes que nous venons de citer et les interprétations qu'on en donne, n'auraient

1. « Scientia, sive mavis, Ars bene et ex virtute agendi. » (Gass., II, p. 669.)

2. « Esse duæ philosophiæ partes videntur, quarum altera circa veritatem, circa *honestatem* altera occupetur. Illam dicere physicam, quando veritatem scrutatur; istam, ethicam quando satagit *in hominum mores honestatem inducere.* Ex utraque autem consurgit consummata sapientia, seu quæ in ore est omnium, *virtus;* summa nempe animi perfectio, qua duæ ejus partes, intellectus seu mens et voluntas seu appetitus ita comparantur, ut intellectus ad veritatem collinet; voluntas vero ad *honestatem tramite indeflexo tendat.* » (T. I, c. I.)

3. « Moralis pars philosophiæ in eo sita est ut mores formet, honestate imbuat ac regat. » (II, p. 661.)

pas leur cause soit dans des préjugés d'école, soit dans un examen par trop superficiel de la doctrine que l'on combat.

II. — Un fait d'expérience et qui ne souffre aucune exception, nous dit Gassendi dès le début de ses recherches, c'est que les hommes considèrent le bonheur comme la fin naturelle de la vie. Il serait ridicule, suivant la remarque de Platon, de demander à quelqu'un s'il désire être heureux, car vers le bonheur ou la félicité tendent les aspirations et les efforts de tous. Le bonheur est à la fois le *souverain Bien* et la *fin des Biens* : « summum Bonum et finis Bonorum ». Le souverain Bien, car il comprend, embrasse et résume tous les biens particuliers, quoiqu'on réserve d'ordinaire ce nom à l'objet qui le produit : la fin des Biens, car, d'une part, celui qui le possède ne peut souhaiter aucun état meilleur et que, d'autre part, tandis qu'il est désiré pour lui-même, tous les autres biens sont désirés uniquement à cause de lui. C'est ainsi qu'on peut ambitionner la richesse, aimer la vertu, parce qu'elles procurent le bonheur; mais ce bonheur suprême, pourquoi le recherchons-nous, sinon parce qu'il est la plus parfaite des choses parfaites, τελείων τελείοτατον, « rerum perfectarum perfectissima [1] ».

Que ce bonheur parfait, idéal, tel que nous venons de le définir, nous soit inaccessible, tous les philosophes volontiers en conviennent; le bonheur que nous pouvons atteindre ici-bas, le bonheur naturel et humain, n'est donc qu'un bonheur relatif; on peut le définir : « Cet état où l'on se trouve aussi bien que possible, avec le moins de maux possible : *status in quo quam optime sit* [2]. » Reste à déterminer les meilleurs moyens de l'obtenir.

Comme, en définitive, toutes les causes du bonheur sont ou les biens de l'esprit, ou les biens du corps, ou les biens de la fortune, il en résulte que quatre suppositions seulement sont possibles : ou bien le bonheur est dû à une seule des trois causes qui précèdent, ou bien il est dû à leur mutuel concours.

Ceux qui font dépendre le bonheur des biens de l'esprit se divisent eux-mêmes en plusieurs classes, suivant qu'ils mettent

1. Gass., t. II, p. 661.
2. *Id.*, p. 662.

au premier rang de ces biens, la pensée, la vertu ou le sentiment. Parmi ceux qui considèrent la pensée comme le souverain Bien, on peut citer Anaxagore, Posidonius, Hérillus, Pythagore, Platon, les philosophes de la nouvelle académie. Tous, en effet, malgré les différences de doctrine qui les séparent, s'accordent à admettre que la connaissance des choses, la réflexion, la sience en un mot, nous permet seule de nous affranchir des passions et, en nous faisant recouvrer notre liberté, de vivre vertueusement et de devenir semblables à Dieu. — Zénon, Cléanthe et en général tous les stoïciens préconisent la vertu; Ariston, qui pousse le stoïcisme jusqu'à ses dernières conséquences, en arrive même à soutenir que, pour l'homme vertueux, il ne saurait exister de mal redoutable : à celui qui est honnête, qu'importent l'infortune et la douleur? — Pour Apollodore et Leucinnus, le vrai bonheur consiste, au contraire, dans les plaisirs intellectuels et surtout dans la satisfaction que procure la pratique du bien.

Ceux qui font dépendre le bonheur des biens du corps sont généralement désignés sous le nom de Voluptueux. Tels sont Aristippe et les Cyrénaïques. L'homme heureux, suivant ces philosophes, c'est celui qui sait le mieux profiter des plaisirs du moment et n'écarte aucune des voluptés que le hasard lui envoie.

Quant aux biens de la Fortune, ils ne trouvent guère d'apologistes que dans la foule, incapable d'apprécier toujours les choses sainement et d'en calculer toutes les conséquences.

De cette classification, toutefois, ajoute Gassendi, nous ne saurions conclure que les philosophes qui donnent la préférence à tel ou tel bien particulier, rejettent par cela même ou dédaignent tous les autres. Si nous en exceptons peut-être Ariston, ils s'accordent à reconnaître que tous les biens, quels qu'ils soient, biens du corps, de l'esprit ou de la vertu, contribuent au bonheur. C'est là ce qu'a admis et clairement établi Aristote. Ainsi, tout en soutenant que nulle cause n'est aussi propre à nous rendre heureux que la contemplation et la vertu, il déclare que ce bonheur ne saurait être qu'éphémère et imparfait si nous sommes en même temps accablés par les souffrances physiques. Défendre le contraire est pure bravade ou vain orgueil. Il n'hésite même pas à reconnaître que les biens de la Fortune sont

loin d'être indifférents à la félicité, car ils nous procurent de grands avantages et nous mettent à l'abri de l'inquiétude et des ennuis. Si parfois nous accusons ces biens comme dangereux et trompeurs, c'est que, par ignorance, nous leur avons accordé une importance qu'ils n'ont pas : de là les déceptions qu'ils nous causent et notre injustice à leur égard [1].

Quelque importantes que soient ces théories et quelle que soit la place qu'elles occupent dans l'histoire de la philosophie, Gassendi se borne à les énumérer sans en discuter de près la valeur. On sent qu'il a hâte d'en arriver à une autre doctrine plus considérable à ses yeux, et d'autant plus digne d'examen qu'elle est plus critiquée et plus méconnue : cette doctrine est celle d'Epicure.

III. — L'exposition que nous en fait Gassendi est intéressante à plusieurs titres. — De nos jours, où la morale d'Epicure a été l'objet d'études aussi remarquables que judicieuses [2]; où, après avoir été longtemps délaissée comme une œuvre secondaire et sans portée, elle est enfin tirée d'un injuste oubli, il est intéressant de voir quel jugement portait sur elle, il y a plus de deux cents ans, un philosophe et un prêtre, et dans quelle mesure ce jugement a pu inspirer ses récents historiens. En outre, la bienveillance non dissimulée que montre à chaque page Gassendi pour la morale épicurienne ; le soin jaloux et presque pieux avec lequel il la défend contre ses adversaires, met en relief ses mérites méconnus, recueille tous les témoignages qui sont en sa faveur, nous avertissent qu'entre le philosophe grec et son apologiste français il existe une affinité de pensée des plus étroites, et que la plupart des principes qui sont défendus par l'un sont également acceptés par l'autre. C'est donc à travers la doctrine d'Epicure qu'il nous faut étudier celle de Gassendi, si nous tenons à la bien comprendre.

Gassendi recueille d'abord soigneusement les jugements portés contre la morale d'Epicure et en fait la critique. — Viennent au premier rang les jugements défavorables : il les connaît tous et, avec une impartialité digne d'éloge, il les place sous nos yeux.

1. Gass., t. II, p. 663.
2. Guyau, *op. cit.*

Ces jugements sont ceux des stoïciens, des poètes comiques et de quelques théologiens. Ils se ramènent, en dernière analyse, à ceci : Epicure, en faisant l'apologie du plaisir et en représentant toute volupté comme un bien, encourage le vice et détruit la véritable vertu.

Que valent ces jugements? Avant même de les examiner en eux-mêmes, Gassendi les déclare suspects pour deux raisons : la première, c'est qu'ils sont en contradiction formelle avec d'autres jugements non moins explicites sur la même doctrine; la seconde, c'est que leurs auteurs peuvent ètres soupçonnés, à juste titre, soit d'ignorance, soit de parti pris [1]. En effet, pendant que les stoïciens accusent la morale d'Epicure, écoutons ce qu'en dit Sénèque : « Je ne dis pas, comme plusieurs des nôtres, que la secte d'Epicure est la maîtresse des crimes infâmes et de la débauche; mais, au contraire, qu'elle est à tort diffamée. Les choses qu'Epicure enseigne sont saintes et justes et ont même quelque chose de triste si on les considère de près. » Plutarque, bien qu'ennemi d'Epicure, n'a pu s'empêcher d'écrire que « les choses qu'on lui objectait étaient plutôt prises du bruit vulgaire, que de la vérité même [2] ». A ces témoignages, on pourrait ajouter ceux de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze, d'Ammonius, de Stobée, de Suidas, de Lactance et de beaucoup d'autres qui rendent, en partie du moins, justice à Epicure. Les suffrages sont donc partagés.

Voyons quelle est l'autorité des premiers [3]. Et d'abord, nous avons les plus sérieux motifs d'écarter ceux des stoïciens. Gassendi s'efforce de prouver que ces philosophes, jaloux de la renommée d'Epicure, eurent recours à tous les moyens, même les moins avouables, pour le discréditer : ils en vinrent jusqu'à propager sous son nom des livres immondes dont ils étaient eux-mêmes les auteurs et à falsifier ceux qu'il avait composés. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer, par exemple, ce que dit Cicéron du livre de la Fin et des maximes qu'il y trouve, à ce que nous rapportent sur ce même sujet D. Laerce et Hesichius. C'est qu'entre Zénon, le chef du stoïcisme, et Epicure, entre les disciples de l'un et les disciples de

1. Gass., t. II, p. 664, 665.
2. *Id.*, II, 683.
3. *Id.*, 685, 686.

l'autre, doctrine, conduite, tout semble opposé : autant ceux-là sont fiers, hautains, rudes, sévères, autant ceux-ci sont simples, familiers, doux et bienveillants. De là une naturelle inimitié. Enfin, il y a plus et, comme le remarque Sénèque, il est probable que les stoïciens qui n'avaient point pénétré « dans l'intérieur de l'École d'Epicure » en ignoraient les vrais caractères. Nous sommes donc autorisés à n'accorder à leurs accusations qu'une valeur toute relative.

Nous ne saurions, dit Gassendi, ajouter plus de crédit à celles des poètes comiques. N'est-il pas évident que leur seul but est d'obtenir les applaudissements de la foule? Or, la morale épicurienne, défigurée comme elle l'était par ses adversaires, leur fournissait une ample matière à raillerie et à bons mots et ils en ont profité.

Quant aux jugements des Pères de l'Église, leur autorité se trouve singulièrement atténuée par ces simples considérations : la première, c'est qu'ils connaissaient fort mal la doctrine qu'ils attaquaient et l'appréciaient le plus souvent d'après autrui; la seconde, c'est que leur préoccupation principale était, non d'improuver telle ou telle doctrine spéciale, mais bien d'inspirer l'amour de la vertu et le mépris des passions et des voluptés mauvaises.

Libres ainsi de tout préjugé, nous pouvons sans souci des interprètes qu'a trouvés Epicure dans l'antiquité ou au moyen âge, étudier sa doctrine en elle-même.

Le principe fondamental sur lequel elle repose c'est que la fin de notre activité est le plaisir. Tout être vivant, nous dit Epicure, à peine né, tend au plaisir comme à son bien naturel et fuit la douleur comme un mal. Les choses ne sont donc appréciées que par rapport au plaisir et à la douleur; de sorte qu'on peut considérer l'un comme notre souverain Bien, l'autre comme notre souverain Mal.

De ce principe mal compris ou volontairement dénaturé, viennent la plupart des critiques acerbes dirigées contre Epicure. On croit ou l'on feint de croire que, dans son système, le terme de volupté désigne surtout les jouissances corporelles. C'est d'ailleurs en ce sens que nous le prenons le plus ordinairement, comme le prouvent nos sentiments envers les *voluptueux*. Et pourtant ne savons-nous pas que la plupart des philosophes

l'entendent d'autre sorte? Platon et Aristote distinguent les plaisirs ou les voluptés du corps et les plaisirs de l'esprit; les plaisirs nobles, légitimes et purs, et les plaisirs bas, illicites, mauvais. « Nous croyons, dit Aristote, que la volupté doit être mêlée avec la félicité, et comme on demeure d'accord qu'entre les opérations qui sont selon la vertu, celle qui vient de la sagesse est la plus douce de toutes, la sagesse semble pour cette raison contenir des voluptés admirables, pures et stables. » « Lorsqu'il rencontre la vérité, dit à son tour Cicéron, l'esprit est rempli d'une très douce volupté. » C'est donc tout à fait à tort qu'on attache, *a priori* et d'une manière générale, un sens défavorable au terme de volupté.

Epicure a pris soin du reste de nous mettre en garde contre toute méprise, par les déclarations les plus formelles.

Il distingue les plaisirs du corps des plaisirs de l'esprit et déclare ceux-ci préférables. « Par le corps, dit-il, nous ne pouvons sentir que le présent, mais par l'esprit nous pouvons sentir le passé et l'avenir. Il est évident qu'une très grande volupté ou une très grande affliction contribuent davantage à la vie heureuse ou malheureuse que ne font une grande volupté ou une grande douleur du corps. »

Ce n'est pas tout. De même qu'il place au-dessus des plaisirs du corps les plaisirs de l'esprit, de même il place au-dessus de tout le reste cette volupté qui résulte de la santé du corps et de la tranquillité de l'esprit [1]. « Quand nous affirmons, dit-il, que la volupté est la fin, nous n'entendons point parler des voluptés des débauchés, ni même de celles des autres hommes, en tant qu'ils sont considérés dans l'action même de jouir, lorsque le sens est affecté agréablement et doucement; nous entendons seulement ceci : μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν, ne sentir point de douleur au corps et n'avoir point de trouble dans l'âme. »

Par là, Epicure s'éloigne également et de l'opinion d'Aristippe et de celle de Zénon.

Il s'éloigne de l'opinion d'Aristippe [2] parce qu'il met les plaisirs de l'esprit au-dessus des plaisirs du corps, et consi-

1. « Profitetur beatæ vitæ finem non alium esse quam τὴν τοῦ σώματος ὑγείαν, καὶ τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, » (Gass., II, 682.)
2. Gass., II, *ibid.*

dère, comme voluptés, le souvenir des biens passés et l'attente des biens à venir, — tandis qu'Aristippe, préoccupé surtout des jouissances physiques actuelles, ne compte cela pour rien; — ensuite, tandis qu'Aristippe ne considère que le plaisir « en mouvement », celui qui résulte de l'exercice et du chatouillement des sens, Epicure, sans négliger ce dernier plaisir qui est passager et éphémère, lui préfère cette volupté *stable* et permanente qui consiste dans le doux repos et qu'il appelle ἀταραξία καὶ ἀπονία : tranquillité et indolence. — Maintenant, comment devons-nous concevoir ce plaisir dans lequel réside la félicité ou le bonheur et qui est pour Epicure le souverain Bien? Aristippe et les adversaires d'Epicure le considéraient uniquement « comme l'état d'un homme endormi et d'un corps mort ». Aussi raillaient-ils Epicure au sujet de ce prétendu Bien et de ce suprême Bonheur! Cette raillerie et ces critiques nous les retrouvons encore dans presque tous les historiens de la morale épicurienne. Gassendi, cependant, avec un véritable luxe de textes et une grande force de raisonnement, en montre le peu de solidité. Il établit, en premier lieu, que pour Epicure il n'existe pas d'état absolument indifférent : « Epicure ne voulait pas, dit Torquatus, qu'il y eût un milieu entre la douleur et la volupté; car il soutenait que ce qui semble à quelques-uns être un milieu, à savoir être privé de toute douleur, était non seulement une volupté, mais la souveraine volupté. » — En second lieu, il combat cette opinion fausse qui paraît considérer comme impossible tout autre plaisir que le plaisir tel que le définissait Aristippe. « Aristote, nous dit-il, ne soutenait-il pas que toute action n'est pas nécessairement dans le mouvement, mais qu'il y en a aussi quelques-unes dans le repos et que la volupté consiste plutôt dans le repos que dans le mouvement. » Telles sont précisément l'action et la félicité divines. Or, ne pourrons-nous pas de même, par analogie, concevoir le souverain Bien de l'homme comme résidant dans l'indolence et l'ataraxie? Cet état n'aurait alors rien de commun avec le sommeil et la mort, comme le remarque justement Sénèque : « Epicure, dit-il, dont nous avons coutume de mal parler, ne tient pas une volupté oisive et paresseuse, mais une volupté que la raison affermit ». Cette volupté est celle qui résulte de l'harmonieuse disposition de toutes nos parties constitutives, de l'accord qui s'est établi entre le corps et l'esprit, alors

que toutes les passions sont calmées, nos désirs apaisés, nos inquiétudes bannies; alors que nous jouissons d'une sécurité et d'une sérénité complètes [1]. Nous ne saurions donc assimiler une telle doctrine à celle d'Aristippe [2].

Nous ne saurions l'assimiler davantage à celle de Zénon. La différence essentielle qui existe entre elles, c'est que, suivant l'une, la vertu doit être recherchée pour elle-même, indépendamment de la félicité qu'elle peut procurer; suivant l'autre, que la vertu est recherchée pour le bonheur. — Or, sur ce point encore, Gassendi n'hésite pas à montrer ses préférences pour l'opinion d'Épicure. « Faire de la volupté, dit-il, un accessoire seulement ou comme quelque chose qui survienne par accident à la vertu, de même qu'une petite herbe qui naît et fleurit entre le froment, cela est populaire et captieux. Il faut véritablement comparer la vertu avec le froment, mais de même qu'on cherche le froment, non pas simplement pour le froment, ni pour cette petite herbe qui naît parmi, mais pour l'usage de la vie qu'on en espère; ainsi la vertu n'est pas précisément cherchée pour elle-même, ou à cause d'elle-même, ni pour quelque chose de léger qui intervienne, mais absolument pour la vie heureuse, ou, ce qui est le même, pour cette sorte de volupté que nous venons de dire... » Et qu'on n'objecte pas, continue Gassendi, que raisonner ainsi, « c'est faire opprobre à la vertu, car autant nous estimons la Volupté, la Félicité, le souverain Bien, autant nous louons et honorons la vertu qui y conduit [3] ».

Après avoir ainsi bien caractérisé la théorie d'Épicure sur le souverain Bien, Gassendi passe en revue les moyens qu'elle nous indique pour l'atteindre. — Ces moyens sont de deux sortes : les premiers ont pour but de nous délivrer de nos préjugés et d'écarter les causes de trouble et de douleur, les autres ont plus particulièrement pour but de nous procurer le bonheur.

Or, tous les moyens propres à nous délivrer des fausses opinions peuvent se ramener aux cinq suivants : méditer sur la nature de Dieu et sur la mort; n'espérer ni trop ni trop peu; savoir profiter du présent; faire l'apprentissage de la sagesse.

1. Cette interprétation de la doctrine d'Épicure a été acceptée et brillamment développée par M. Guyau.
2. Gass., t. II, p. 682.
3. II, p. 691.

Ces préceptes d'Épicure paraissent à Gassendi d'une incontestable justesse. Il est en effet bon, nous dit-il, de méditer sur la nature de Dieu, car « lorsqu'on se fait de lui une idée exacte, on est aussitôt enflammé d'amour pour ses perfections; on s'applique si ardemment à lui plaire qu'on s'attache uniquement à la vertu, et on a une si grande confiance de le trouver propice, qu'il n'y a pas de vrai bien qu'on n'espère recevoir de lui, et l'on passe ainsi la vie quelle qu'elle soit, le plus paisiblement et le plus heureusement possible[1]. » Seulement il est fâcheux qu'Épicure se soit fait une fausse idée de la divinité et nous l'ait représentée comme indifférente aux actions des hommes et incapable soit de s'irriter contre eux, soit de leur venir en aide.

Il est bon de méditer sur la mort, car cette méditation nous apprend à mieux apprécier la vie et à ne pas nous créer des illusions chimériques. A celui qui a goûté le bonheur et honnêtement vécu, la mort apparaît comme une prolongation de félicité et un surcroît de bien-être; à celui qui a souffert, elle apparaît comme une délivrance. A ceux qui ont méprisé la vertu, elle suggère des réflexions salutaires et le désir de revenir au bien. Pour eux seuls la mort est redoutable. C'est là ce qu'Épicure, malheureusement, n'a point compris, puisque la mort, suivant lui, nous détruit tout entiers et ne dissout pas moins l'âme que le corps. Quoi qu'il en soit, il a eu le mérite, en cherchant à combattre la crainte qu'elle inspire, de réduire les biens de ce monde à leur juste valeur et de nous prouver que la vie, malgré la fin qui lui est réservée, n'est ni aussi désirable que le pensent la plupart des hommes, ni aussi méprisable que le pensait Hégésias : même lorsqu'elle est assaillie par la douleur, elle mérite d'être vécue et ne semble jamais justifier le suicide [2].

Il est bon de n'espérer ni trop ni trop peu, car dans un cas on se prépare des déceptions de toutes sortes, dans l'autre on s'enlève tout courage et toute énergie pour la lutte contre les obstacles qui s'opposent au bonheur.

Il est bon encore de savoir jouir du présent : remettre toujours au lendemain un plaisir qu'on peut, sans danger, se procurer de suite; temporiser sans cesse, c'est se rendre esclave de l'avenir

1. Gass., II, p. 673.
2. *Id.*, p. 665.

et faire faillite au bonheur : « Dum differtur, vita transcurrit. »

Enfin il est bon, nous dit Épicure, de faire très tôt l'apprentissage de la sagesse, car seule elle nous procurera la santé du corps et la tranquillité de l'esprit. N'en usons pas avec elle comme Thalès à l'égard du mariage; sa mère le pressant de se marier, il pouvait bien avoir raison de répondre : Il n'est pas encore temps; puis : Il n'est plus temps; il n'est jamais trop tard pour s'instruire des choses qui peuvent nous rendre heureux [1].

Quant aux moyens directs d'obtenir le bonheur, ils se trouvent tous dans la pratique de la vertu.

Par la Sagesse dont nous venons de parler et qui est la première de toutes les vertus, « nous apprenons à nous diriger dans la recherche de la véritable volupté, à faire un choix entre nos désirs, à apprécier les choses à leur juste valeur par rapport à nous ».

Par la Tempérance, nous restons maîtres de nous-mêmes, domptons nos passions, savons nous priver des jouissances passagères pour nous en procurer de durables.

Par la Force, nous supportons les revers, écartons la crainte de la mort, bravons l'infortune.

Par la Justice, enfin, nous jouissons de la sécurité la plus grande, exempts de tous les soucis qui assaillent ceux qui l'ont violée [2].

Nous voyons maintenant, conclut Gassendi, quels rapports unissent la vraie Volupté, le souverain Bien et la Vertu. « La vertu est inséparable du bonheur, car elle en est la cause nécessaire, en ce qu'étant posée, la volupté suit, et qu'étant ôtée, la volupté l'est également : de même que le soleil seul peut être dit inséparable du jour parce qu'il est seul la vraie et nécessaire cause du jour, en ce qu'étant présent sur l'horizon, il faut que le jour soit et que n'y étant pas, il faut que le jour ne soit pas. Or la raison pourquoi Épicure a voulu que la vertu fût la cause effectrice de la félicité est qu'il a cru que la Prudence était, pour ainsi dire, toutes les vertus; en ce que toutes les autres vertus naissent de la Prudence ou Sagesse, et ont une connexion nécessaire avec elle [3]. »

1. Gass., I, p. 677.
2. *Id.*, p. 692.
3. *Id.*

IV. — Bien qu'en exposant cette doctrine, Gassendi nous ait assez fait pressentir dans quelle mesure il l'approuve ou la blâme, il juge à propos de nous en donner un commentaire plus complet qui nous laisse mieux entrevoir encore quelle est sa véritable pensée et à quelles conclusions il s'arrête.

Tout ce commentaire peut se ramener à ces trois points : « Tout plaisir, toute volupté, considérée en elle-même est un bien ; Toute vertu, quelle qu'elle soit, n'est un bien que par rapport au bonheur qu'elle procure ; La véritable volupté, la Félicité par excellence consiste dans l'indolence et l'ataraxie. »

A. — Que la volupté soit un Bien, l'expérience et la raison nous le prouvent avec une égale évidence. L'expérience ne nous montre-t-elle pas, en effet, que tout être vivant, comme Épicure le constate, se porte dès sa naissance et de lui-même vers le plaisir comme vers son bien naturel, et se détourne de la douleur comme d'un mal qui répugne à sa nature? La raison conçoit de même le bien comme ce qui peut mouvoir l'appétit, se faire aimer et rechercher; or, s'il en est ainsi, comment prétendre que toute volupté n'est pas de soi aimable et désirable, puisqu'il n'en est aucune qui ne plaise et n'attire? — Il y a plus. Considérons toutes les voluptés, quelles qu'elles soient, et nous verrons que si quelques-unes d'entre elles sont repoussées, elles le sont, non pour elles-mêmes, mais pour les actes qui les occasionnent et les conséquences qu'ils entraînent. Prétendre, comme on le fait, que la volupté est l'ennemie de la sagesse, c'est tomber dans un paralogisme, prendre la cause pour l'effet et l'effet pour la cause. Il est facile de s'en convaincre par des exemples : Pourquoi repoussons-nous le miel que nous savons empoisonné? — Non sans doute parce qu'il est doux et agréable, mais parce que le poison qu'il contient peut nous nuire. On accuse le plaisir d'engendrer la pauvreté et la misère, mais on oublie que ces états fâcheux ont leur cause non dans le plaisir proprement dit, mais dans les actes accomplis pour se le procurer; au tribunal, ce n'est point le plaisir causé par l'adultère que l'on condamne, c'est l'acte lui-même dont les conséquences peuvent être dangereuses pour l'ordre de l'État. On établirait de la même manière que la douleur est toujours un mal; c'est là ce qui faisait dire à Aristote : « Toute douleur est de soi un mal et n'est un bien que par accident; toute volupté, comme étant opposée à la douleur,

est de soi un bien et n'est un mal que par accident. » — Soutenir, comme le font les stoïciens, que le bien ne se trouve que dans l'honnête; que la fortune, la santé, les amis, la gloire, doivent être considérés comme choses indifférentes, c'est, par amour du paradoxe, aller contre l'évidence même de la raison.

De ce que tout plaisir est un bien et toute douleur un mal, il ne faut cependant pas conclure que nous devons, toujours et dans toutes circonstances, accepter l'un et repousser l'autre. L'important est de songer d'avance aux conséquences des actes qui les amènent. Nous comprendrons alors pourquoi il peut être utile de préférer, dans certains cas, une douleur à une volupté, une volupté moindre à une volupté plus grande. De là ces règles qu'énumère Cicéron : « Si vous pesez les voluptés présentes avec les voluptés à venir, l'on doit toujours faire élection de celles qui sont les plus grandes, et en plus grand nombre; si les déplaisirs avec les déplaisirs, ceux qui sont moindres et en plus petit nombre. Mais si vous pesez les voluptés présentes avec les déplaisirs à venir ou les déplaisirs présents avec les voluptés à venir, alors il faut choisir les voluptés si elles l'emportent, et faire le contraire, si ce sont les déplaisirs [1]. »

B. — Après avoir ainsi montré que toute volupté est de soi un bien; que le plaisir est vraiment le premier désirable : « primum expetibile, primum familiare »; que l'amour qu'on a pour lui est aussi ancien que la vie elle-même; que cet amour est la sauvegarde de l'être vivant, car il l'invite à accomplir les actes utiles à sa conservation; Gassendi montre que toutes les autres choses considérées comme bonnes : l'utile et l'honnête, ne le sont, en réalité, que par rapport à la volupté.

Considérons d'abord l'utile : Dira-t-on que la chasse, la pêche, la navigation, la médecine, la peinture sont en elles-mêmes des biens? Ce serait se méprendre étrangement : celui qui travaille soit d'une façon, soit d'une autre, se propose pour but soit le plaisir même de travailler, soit le gain qu'il retirera de ce travail et avec lequel il pourra se donner quelques satisfactions. L'avare se propose le plaisir qu'il éprouvera à posséder et à contempler son or, l'ambitieux le plaisir que lui causera le succès.

1. Gass., II, p. 698.

Pouvons-nous faire subir la même réduction à l'honnête? Cicéron ne le pense pas. Il définit en effet l'honnête : « Ce qui est tel qu'il puisse, *toute utilité étant ôtée*, *sans aucune récompense*, être loué de soi ou par soi ». Prise au pied de la lettre, cette définition est captieuse, mais commentons-la par Cicéron lui-même. A maintes reprises, il associe ces termes d'honnête et de louange : il déclare même formellement que « la vertu ne demande aucune autre récompense des travaux et des dangers que la louange et la gloire ». C'est que, « chez les Latins l'honnête est dit honnête de l'honneur qu'il mérite, et que chez les Grecs τὸ καλὸν ne semble pas avoir d'autre signification ». Sa valeur lui vient donc de l'approbation des autres hommes et de la joie que procure cette approbation. Or, Épicure, remarque Gassendi, « admettrait fort bien que les honnêtes gens ne se proposent aucun profit, ni aucun avantage tel qu'est l'argent, mais non pas qu'ils ne se proposent aucun autre bien, tel qu'est la louange, la gloire, l'honneur, la réputation ». Il ne semble donc pas qu'Épicure ait si mal défini l'honnête en disant : « L'honnête est ce qui est glorieux et honorable par la voix et par la recommandation générale du peuple. » — Au reste il y a mieux à dire : cette expression « l'honnête est recherché pour lui-même » peut s'entendre autrement : « Ne peut-il se faire que quelqu'un désire l'honneur, la science, la vertu, non pour en retirer quelque gain, pour s'enrichir davantage, mais simplement pour l'honneur qui en revient, pour posséder un entendement éclairé et savant, pour être modéré dans ses passions ; et tout cela néanmoins parce qu'il est doux d'être honoré, d'être savant, d'être vertueux, d'avoir l'esprit sain et tranquille [1] ».

Les rapports qu'il vient de signaler entre l'honnête et l'amour de la gloire et de la louange l'amènent à dire un mot du sentiment de l'honneur, qui a été de nos jours si judicieusement et si finement [2] analysé : suivant Gassendi, ce sentiment aurait sa source dans deux désirs différents. Le premier est le désir d'être admiré, afin d'éprouver cette joie que même les plus indifférents ressentent lorsqu'ils se voient distingués par la foule, populaires et célèbres. Le second est le désir d'être libre, indépendant, res-

1. Gass., II, p. 705.
2. Voir l'analyse d'une remarquable leçon de M. Caro, par M. P. Janet, *Revue politique et littéraire*, 1877.

pecté et aimé. L'homme vertueux qui accomplit des actions connues du public est généralement sympathique au plus grand nombre; s'il obtient quelques hautes dignités, il jouit d'une sécurité à peu près complète : entouré par les uns, parce qu'on a besoin de ses services; respecté par les autres, parce qu'on le craint.

Considérant ensuite les principales vertus morales, Gassendi s'applique à montrer quels rapports étroits elles soutiennent avec la volupté. Il nous fait voir, en premier lieu, quels immenses services nous rendent la science et l'érudition : outre la satisfaction qu'elles nous procurent par ce seul fait que, les possédant, nous nous sentons supérieurs à ceux qui en sont dépourvus, elles nous mettent à l'abri des plus grands maux en nous apprenant à juger les choses à leur juste valeur, à distinguer soigneusement ce qu'il faut rechercher et ce qu'il faut fuir.

Quant aux autres vertus, la sagesse, la tempérance, la force et le courage, nous en avons fait ressortir les services : mais supposons qu'on les dépouille de tous les plaisirs qui les accompagnent, elles nous apparaîtront aussitôt froides et sans attrait. Enlever la volupté à la vertu, c'est lui enlever toute sa puissance et toute son efficacité. Quand nous déclarons la guerre à la volupté, c'est donc moins elle que nous poursuivons, que les actes qui lui nuisent. Si les stoïciens ont constamment sur les lèvres le nom de la vertu, c'est qu'en réalité la vertu peut seule nous donner un bonheur durable, exempt de trouble et d'angoisses. Entre leur opinion et celle d'Épicure, peut-être n'y a-t-il, en définitive, qu'un simple différence de nom. Reste toutefois cette objection qui reparaît toujours : n'est-ce pas ravaler la vertu que la rapporter à autre chose et en faire, en quelque sorte, la pourvoyeuse de l'intérêt et du plaisir? — Il est bien certain, répond Gassendi, qu'en considérant la vertu comme nous l'avons fait, nous la plaçons parmi les choses utiles; il est bien certain même que nous l'envisageons comme étant la plus utile de toutes; mais en quoi ce caractère peut-il en diminuer la valeur? Elle ne serait véritablement amoindrie que si les choses utiles étaient toutes placées sur le même plan, l'argent et l'honneur par exemple. Or, jamais Épicure n'a songé à une telle assimilation. Au-dessus de toute autre utilité, il y a celle de la vertu.

Puis, poursuivant jusqu'au bout sa démonstration, comme s'il craignait qu'elle ne parût pas encore assez convaincante, Gassendi passe en revue tous les sentiments [1] qui semblent au premier abord les plus désintéressés et les plus indifférents au plaisir, tels que l'amitié, l'amour de la patrie, la piété, et, pour chacun d'eux, la réponse est la même. Rien de plus honnête, de plus respectable, de plus sacré que ces sentiments, mais rien de plus chimérique que de vouloir les considérer en eux-mêmes, abstraction faite de toute satisfaction possible. La piété est surtout l'objet d'une analyse d'une finesse et d'une pénétration remarquables. Après nous avoir rappelé que la religion ne nous interdit pas de songer aux plaisirs réservés à la vertu; que l'idéal qu'elle nous propose, loin d'être un idéal inaccessible, est, au contraire, un idéal humain, à la portée de chacun de nous; que la rigueur de ses lois est adoucie par les promesses qu'elle nous fait, il décrit avec un rare talent de moraliste et de psychologue le charme tout particulier, la joie et la satisfaction tout intimes que nous procure la piété : joie et satisfaction qui nous attirent en quelque sorte vers Dieu, nous retiennent dans la méditation et la prière, nous font repousser les autres biens comme vains et éphémères, nous aident enfin à atteindre la perfection que nous avons aimée.

La volupté est donc incontestablement un bien ; l'homme qui en est privé ne saurait être heureux; l'homme qui la possède pleinement possède le bonheur. On nous cite, il est vrai, l'exemple de Régulus qui, au bonheur, aurait préféré la vertu; mais sans rechercher si vraiment on n'a point dénaturé son histoire, ne pouvons-nous pas, sans témérité, affirmer que sa félicité était bien précaire? Dans tous les cas, aucune contradiction à admettre qu'en agissant comme il l'a fait, il a recherché, outre la satisfaction que donne l'accomplissement du devoir, celle que devaient lui procurer l'estime et l'admiration du peuple romain.

Procédant au sujet de la douleur, comme il a procédé au sujet des plaisirs, Gassendi, par des raisons analogues à celles qui précèdent, démontre qu'elle est le souverain mal; qu'entre nos douleurs, comme entre nos plaisirs, il y a des différences et des degrés : celles du corps étant infiniment moins redoutables que

1. . . .

celles de l'esprit; que les douleurs les plus poignantes et les plus redoutables, enfin, sont celles qui viennent du vice, de même que les voluptés les plus douces et les plus désirables sont celles qui viennent de la vertu.

C. — Après avoir considéré ainsi la volupté en général, Gassendi s'occupe de la volupté par excellence, celle que recherche le sage et qui n'est autre que la tranquillité de l'esprit et la santé du corps [1]. Il nous montre que cette volupté est seule vraiment naturelle : en effet, elle est la fin vers laquelle tend le plaisir en mouvement; ne prenons-nous pas de la nourriture pour apaiser la faim et chasser la douleur? Tous les travaux que nous entreprenons ont pour but de satisfaire un désir, partant de faire cesser un trouble et de retrouver le repos. Cette volupté est, de plus, facile à obtenir. C'est un axiome ancien, que la nature se satisfait de peu : « parvo natura dimittitur » : tout autre est la volupté d'Aristippe, violente et insatiable. — Elle est, en outre, durable : tandis que les autres voluptés sont mobiles, passagères, détruites par la plus petite cause, celle-ci peut être longtemps prolongée par notre propre volonté. Enfin, elle est exempte de remords et de repentir, car elle est toujours due à la pratique de l'honnête.

L'homme, il est vrai, de même que l'animal, semblent placer au premier rang le plaisir en mouvement, mais ceci tient à deux causes : d'abord la nature nous inspire un vif attrait pour ce plaisir, afin que nous accomplissions avec plus d'allégresse l'acte qui doit le produire, acte qui est généralement nécessaire à notre conservation et à celle de l'espèce; nécessaire surtout à la production de l'ataraxie. « Il est certain, dit Gassendi, que la nature a institué la volupté stable pour la fin principale; mais ayant institué l'opération comme un moyen nécessaire pour l'obtenir, elle se sert de la volupté qui est dans le mouvement, afin que l'opération se fasse avec plus d'allégresse. » En second lieu, il peut arriver et il arrive souvent que l'homme, oubliant la fin véritable, s'attache uniquement aux moyens qui la procurent et fasse de l'accessoire l'essentiel, τὸ πάρεργον ἔργον. Séduit par le plaisir du moment, il lui accorde toute son attention et oublie que ce plaisir n'est qu'un accident, un moyen d'obtenir un

1. Gass., t. II; voir le ch. IV en entier, p. 706 et sq.

plaisir plus durable. C'est ainsi que l'avare qui, à l'origine, aime l'or pour les avantages qu'il en espère, en arrive à ne plus songer à ces avantages et à ne voir que la joie qui résulte de la possession même de l'or. Aussi est-il important de se mettre en garde contre ces illusions par l'étude de la sagesse.

Revenant enfin sur l'objection faite par les Cyrénaïques à Épicure, au sujet de la volupté stable, Gassendi s'efforce de nous faire voir combien cette objection est peu fondée : « Il ne faut pas, nous dit-il, considérer la volupté d'Épicure comme l'état d'une personne endormie, car il ne voulait pas que sa tranquillité et son indolence fussent comme un assoupissement ou une espèce d'engourdissement, mais plutôt un état dans lequel toutes les actions de la vie se fissent doucement et agréablement; et s'il n'a pas voulu que la vie du sage fût comme un torrent, il n'a pas non plus voulu pour cela qu'elle fût comme une eau morte et croupissante, mais plutôt comme l'eau d'un fleuve qui coule doucement et paisiblement. Aussi, est-ce un de ses axiomes que la douleur étant ôtée, la volupté n'est point augmentée, mais diversifiée [1]. » Épicure a voulu dire, ajoute-t-il, commentant toujours sa doctrine, « qu'après avoir acquis cet état tranquille et exempt de douleur, il n'y a véritablement rien à désirer de plus grand, mais cependant qu'il reste des voluptés pures dont cet état sans être gâté est diversifié, à la manière d'un champ qui, étant devenu fertile, donne divers fruits, ou à la manière d'un pré qu'on voit diversifié d'une variété admirable de fleurs, lorsque la terre est une fois bien tempérée. Car cet état est comme un fond, d'où tout ce qu'il y a de volupté pure et sincère se tire; de sorte que cela même le doit faire considérer comme la souveraine volupté, en ce qu'il est comme une espèce d'assaisonnement général par lequel toutes les actions de la vie sont comme adoucies, et par lequel toutes les voluptés sont par conséquent comme assaisonnées et agréables, ou, pour dire en un mot, sans lequel nulle volupté n'est volupté [2]. » Supprimez ce calme et tous nos autres plaisirs sont gâtés :

Sincerum est nisi vas, quodcunque infundis acescit.

1. « Non voluit Epicurus indolentiam esse quasi merum torporem, sed voluit potius esse statum, in quo omnes vitæ actiones placide simul et jucunde peragerentur. » (Gass., II, 717.)
2. *Id.*, II, p. 717. — Bernier, VII, 197.

Supposez-le réalisé et les douleurs elles-mêmes sont moins acerbes. Les passions n'ont plus de prise sur nous, les inquiétudes sont bannies : nous contemplons toutes ces causes de souffrances comme le matelot contemple, d'un port sûr, les orages de la mer auxquels il a échappé. Rien n'est doux comme de se sentir ainsi à l'abri du naufrage.

On conçoit dès lors pourquoi Aristote met au premier rang la félicité contemplative. Il ne condamne point sans doute le bonheur qui résulte de l'action et que la plupart sont capables de goûter uniquement; mais il lui préfère cet autre bonheur qui résulte de la pleine possession de soi-même, de l'apaisement des passions, de la science et de la réflexion, vers lequel tend le sage comme au plus grand et au plus parfait de tous les biens.

CHAPITRE II

DE LA VERTU

I. De la vertu en général. Commentaire de la définition d'Aristote. Critique de la définition des stoïciens. Connexion des vertus entre elles. — II. De la Prudence. Devoirs qu'elle nous impose : 1° envers nous-mêmes; 2° envers la famille; 3° envers l'État. — III. De la Force. Moyens d'acquérir et de conserver cette vertu. — IV. De la Tempérance et des vertus qui s'y rattachent. — V. De la Justice, du Droit et des Lois.

I. — Malgré les différences qui les séparent, tous les systèmes de morale, sauf peut-être celui d'Aristippe et des cyrénaïques, s'accordent au moins sur un point, c'est que, sans la vertu, il n'existe pas pour l'homme ici-bas de véritable bonheur. Aussi, n'est-il point surprenant que tous les préceptes qu'ils nous donnent aboutissent à ce précepte unique : Il faut pratiquer la vertu. Qu'est donc la vertu en elle-même; quelles sont les différentes formes qu'elle revêt? Tels sont les deux derniers problèmes auxquels Gassendi cherche à répondre en s'inspirant surtout d'Aristote et d'Épicure dont les doctrines morales, comme nous l'avons constaté déjà, sont beaucoup moins opposées qu'on ne le croit d'ordinaire. Pour bien caractériser la vertu, Aristote remarque d'abord qu'il faut distinguer soigneusement dans l'esprit la puissance, l'acte et l'habitude; la puissance qui n'est autre chose que la force même qui nous rend capables d'accomplir telle ou telle action; l'acte qui est le résultat de l'activité de la puissance; l'habitude qui est l'aptitude à reproduire de plus en plus facilement les actes qu'on a déjà accomplis. Or, la vertu n'est ni l'acte, ni la simple puissance, elle est une habitude.

De plus, comme il existe en nous deux parties essentiellement distinctes, l'une raisonnable, l'autre irraisonnable, et que chacune d'elles est susceptible d'habitudes, il en résulte que nous pouvons distinguer deux sortes de vertus : les vertus qu'on peut appeler intellectuelles et les vertus morales. Toutefois, les vertus morales dépendent elles-mêmes des vertus intellectuelles, car il n'y a point de vertu sans raison. De là cette définition générale de la vertu que donne Aristote : « La vertu est une habitude élective qui consiste dans un juste milieu défini ou déterminé par la raison et la prudence [1]. »

La vertu est une *habitude*, car celui-là assurément ne saurait être dit vertueux qui ne fait le bien que par occasion et ne règle pas constamment sa conduite suivant la règle de l'honnête.

C'est une habitude *élective*, c'est-à-dire prise volontairement et avec réflexion; car où règne la fatalité aveugle, il ne saurait, de l'aveu de tous les philosophes, y avoir place pour la moralité.

C'est enfin une habitude qui consiste dans *un juste milieu*, c'est-à-dire dans une sorte d'état intermédiaire entre deux excès opposés. Voyons comment Aristote entend et explique ce dernier caractère. Ce terme de milieu, nous dit-il, peut se prendre de deux manières différentes. Il signifie d'abord le *milieu de la chose*, « medium rei » : tel est, par exemple, le nombre 6 par rapport aux nombres 2 et 10; c'est le milieu arithmétique; il peut signifier également le *milieu par rapport à nous :* « medium quoad nos », c'est-à-dire ce qui n'est ni au-dessus, ni au-dessous de ce qui nous est convenable. C'est le *milieu de raison*, ainsi nommé, « tant parce qu'il est prescrit par la raison elle-même, que parce qu'il consiste dans cette raison en proportion dite *géométrique* que le sage seul connaît ». Or, la vertu consiste non dans le *milieu de la chose*, mais dans le *milieu par rapport à nous* et, comme elle a pour objet les actions et les passions dans lesquelles il y a excès ou défaut, elle les modère, les maintient précisément au point convenable, les empêchant soit de rester en deçà de ce point, soit d'aller au delà.

On comprend dès lors pourquoi Aristote fait consister la vertu

1. « Electivus habitus in mediocritate quæ ad nos consistens, ratione definitus, ac prout vir prudens definierit. » (Gass., II, 737.)

dans une certaine *médiocrité* et la considère, pour ainsi dire, comme une moyenne proportionnelle entre deux vices : le courage, par exemple, étant une moyenne entre la témérité et la lâcheté; la générosité, une moyenne entre l'avarice et la prodigalité. Considérer ainsi la vertu ce n'est point la rabaisser, comme on l'a quelquefois prétendu, c'est encore moins en faire « un vice modéré ». Aristote, en effet, en nous conseillant d'éviter les excès, pour arriver à la vertu, de retrancher ce qu'il y a de trop en nous, nous conseille simplement « de retrancher ce qu'il y a de défectueux et vient de l'erreur; non ce qui, étant naturel, ne se peut ni ne se doit extirper. » La prudence ou la raison nous dit où nous devons porter nos efforts et où se trouve le but à atteindre. Suivant que cette raison est plus ou moins éclairée, nous distinguons plus ou moins nettement ce but et nous nous approchons ou nous éloignons davantage de l'idéal moral. Ici point d'autre critérium absolument infaillible qui toujours et dans toute circonstance, comme dans les sciences mathématiques, nous mette à l'abri de l'erreur.

Ainsi définie, la vertu diffère essentiellement de la vertu telle que l'entendent les stoïciens [1]. Pour le stoïcien, l'homme vraiment vertueux, le sage par excellence est celui qui est exempt de passion : ἀπαθής. Les péripatéticiens, au contraire, pensent et Gassendi est de leur avis, que toutes les passions ne doivent pas être proscrites avec autant de rigueur : s'il en est de vaines et de non nécessaires dont le sage doit s'affranchir, il en est de nécessaires et de naturelles qu'il ne saurait repousser, car elles peuvent l'aider à atteindre sa fin, pourvu qu'il les maintienne dans ce juste milieu dont nous parlions tout à l'heure. — Le sage, ajoutent les stoïciens, est celui que sa vertu met au-dessus de toutes les souffrances et de tous les maux. Rien n'est capable de l'ébranler; il subit tout sans s'émouvoir ni se plaindre. Vertu de parade, répond Gassendi, où se révèle plus d'orgueil et d'ambition que de vraie sagesse; « mieux vaut encore être touché de quelque tristesse, céder même aux larmes et aux regrets, que d'être sage et intérieurement tourmenté, suivant l'expression de Crantor, par cette espèce de farouche inhumanité ». — Il est facile, après ce qui précède, de répondre à la question si long-

1. Gass., II, 738.

temps débattue des rapports que les vertus ont entre elles [1]. Leur solidarité, suivant Aristote, ressort des deux considérations suivantes : la première, c'est qu'elles dépendent toutes de la prudence, comme les membres dépendent du corps, les ruisseaux de la source qui les alimente. Mais, s'il en est ainsi, comment pourraient-elles être indépendantes les unes des autres? — La seconde, c'est qu'elles se rapportent toutes à la vie agréable : « la vie ne pouvant être agréable sans les vertus et les vertus ne pouvant exister sans que la vie ne soit agréable ». Or, c'est un axiome de la raison que les choses qui sont conjointes à une même troisième sont conjointes entre elles.

A cette théorie de la connexion des vertus qui est à la fois défendue par Platon, Aristote, Épicure, voire par les stoïciens, on objecte d'ordinaire que les hommes ne sont pas également aptes à toutes les vertus; qu'ils ne les acquièrent pas simultanément; bien plus, qu'ils peuvent en posséder quelques-unes sans les posséder toutes.

Aristote, nous dit Gassendi, n'hésiterait point à répondre, et cela avec raison, qu'il est impossible à un homme qui possède la prudence de ne pas être, en même temps, fort, tempérant et juste, car le manquement à l'une seule de ces vertus, prouverait que la prudence vraie lui fait défaut [2]. Ceux-là donc qui paraissent doués de certaines vertus, tout en étant dépourvus des autres, ne sont vertueux qu'en apparence, « car leurs prétendues actions de vertu ne sont pas animées de cette passion intérieure et générale d'honnêteté par laquelle l'âme est disposée à ne rien faire sans la condition de la raison. — Ils ont, dit Gassendi, la vertu *matérielle*, ils n'ont pas la vertu *formelle*, car la forme ou la perfection et le complément de toute vertu est cette affection ou constitution générale d'esprit par laquelle un homme ne fait rien qu'honnêtement et par un motif de vertu, n'y ayant que cette seule disposition qui, selon Aristote, nous mérite proprement le nom d'homme de bien. » — C'est ainsi qu'on peut être tempérant, même au milieu du luxe; libéral, même dans la pauvreté.

Toutefois de cette étroite connexion des vertus, nous ne sau-

1. Gass., II, p. 740.
2. II, 741.

rions conclure avec les stoïciens l'égalité des vertus et l'égalité des fautes : ce n'est là qu'un paradoxe qu'il faut ranger au nombre de tous ceux que nous avons signalés et écartés déjà.

Après avoir étudié la vertu en général, Gassendi étudie les principales vertus qu'il rattache toutes, avec la plupart des philosophes anciens, à la Prudence, à la Force, à la Tempérance et à la Justice.

II. — Aristote en définissant la Prudence : « une habitude d'agir selon la droite raison dans les choses qui sont bonnes ou mauvaises »; et Cicéron : « la science des choses qu'il faut fuir ou désirer », en marquent bien les caractères essentiels. En effet, ils nous montrent, en premier lieu, que, pour posséder cette vertu, il faut n'agir qu'avec réflexion, après avoir, en quelque sorte, pesé, la balance à la main, les motifs qui nous sollicitent, de sorte que si parfois nous nous trompons, ce soit tout à fait malgré nous. Ils nous montrent, en second lieu, en quoi elle diffère de la sagesse proprement dite : celle-ci ayant pour objet les choses nécessaires sur lesquelles notre activité est sans puissance; celle-là, les choses contingentes, c'est-à-dire qui peuvent être ou n'être pas et par conséquent dépendent de notre volonté. — Enfin, par ces mots : « dans les choses bonnes ou mauvaises », Aristote nous fait entendre que la Prudence porte moins sur la fin dernière vers laquelle nous tendons et qui est le Bonheur, que sur les moyens de l'atteindre. C'est que, touchant le bonheur, nulle hésitation n'est possible. L'homme ne délibère pas pour savoir s'il veut être heureux ou malheureux; c'est nécessairement, fatalement qu'il convoite la Félicité et tend vers elle; seuls les moyens qui y conduisent causent son embarras : c'est à la Prudence alors à le guider. Elle l'éclaire, le conseille et trace le plan général de sa vie. D'où cette définition de Gassendi qui résume tous les caractères précédents : « La Prudence est l'art de la vie, la science effectrice de la Félicité qui sert à bien et heureusement vivre [1]. »

Bien délibérer, discerner nettement et commander sûrement, εὐβουλία, συνέσις, γνώμη ἢ ἐπίταξις : tels sont les trois offices généraux de la Prudence.

1. Gass., II, 743.

La Prudence implique d'abord une mûre délibération, c'est-à-dire l'examen attentif des raisons d'agir et la constante préoccupation de l'honnête, car l'honnête seul nous conduit à notre fin. La ruse et l'habileté, il est vrai, par des moyens douteux nous acheminent souvent vers le même résultat immédiat, mais c'est en nous éloignant du résultat définitif, qui doit nous intéresser avant tout. La prudence implique, en outre, un discernement sain et rapide qui écarte à la fois les hésitations fâcheuses et les regrettables méprises. L'homme borné et sot ne saurait être prudent. Enfin elle doit, la délibération close et le jugement prononcé, nous imposer ses décisions. « La Prudence, nous dit Gassendi, est *imperatoria* de sa nature; aussi, au lieu de γνώμη qui suivant Aristote ne signifie autre chose qu'un droit jugement, devrait-on plutôt se servir pour la désigner du terme ἐπίταξις qui veut dire commandement [1]. » Gassendi a donc nettement entrevu le caractère impératif du devoir et, bien qu'il ne lui donne pas cette intensité de relief que Kant plus tard saura lui donner, il n'en a pas moins montré l'importance.

Parmi les qualités spéciales qui favorisent l'exercice et le développement de la Prudence, il faut signaler aux premiers rangs : la mémoire des choses passées, l'intelligence des choses présentes et la prévoyance de l'avenir. — Quiconque a beaucoup vu et beaucoup retenu sera beaucoup plus apte que tout autre à interpréter les faits du moment; or, nul ne peut aussi bien prévoir l'avenir que celui qui apprécie sainement le présent. Même entouré de toutes ces lumières, l'homme peut sans doute errer encore; mais, au moins, si, avec droiture, il s'est résolu à ne suivre que les ordres de la Prudence, il sera toujours à l'abri du repentir et du remords.

Quant aux conseils, ou mieux aux ordres de la Prudence, ils varient suivant les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. Aussi Gassendi distingue-t-il la Prudence privée, la Prudence économique et la Prudence politique.

Les premiers conseils de la Prudence privée concernent le choix d'une profession : choix que trop souvent les hommes font à la légère, bien qu'il entraîne pour la vie entière les conséquences les plus graves. Il faudrait pouvoir reproduire ici toutes

1. Gass., II, 746.

les pages que Gassendi consacre à ce sujet et qui nous le montrent moraliste aussi judicieux que ses études sur la Physique nous l'ont montré psychologue et métaphysicien profond. Nul n'a mieux fait ressortir peut-être les dangers d'une vocation incertaine ou d'une vocation mal éclairée. Dans un cas, nous flottons mécontents d'un état à un autre, voués à des échecs certains; dans l'autre, si la charge acceptée est trop lourde pour nos épaules, nous en sommes réduits au triste rôle de Sisyphe, poursuivant sans cesse un but que nos forces ne nous permettent pas d'atteindre. Il arrive trop fréquemment qu'éblouis par l'éclat d'une carrière, nous brûlons d'y entrer et d'y faire entrer les nôtres : où d'autres ont réussi, pourquoi ne trouverions-nous pas le succès? Combien de parents ont ainsi, par vanité et faux orgueil, causé le malheur de leurs enfants! — Ils n'ont oublié qu'une chose : consulter leurs aptitudes et leurs forces, prendre conseil de la raison. Ils sont d'autant plus coupables, quelquefois, — lorsqu'il s'agit du mariage, par exemple, — que le mal est à peu près sans remède.

Les autres conseils de la Prudence privée concernent tous les actes de la vie et peuvent se résumer dans cette formule générale : Ne jamais rien entreprendre témérairement ou dont on ne puisse donner une raison plausible. C'est pourquoi Gassendi nous recommande de nous défier de la passion; de toujours mûrement réfléchir; de ne jamais prendre une décision avant d'être sûr de pouvoir l'exécuter; mais, la décision prise, de nous avancer fermement vers la fin proposée : « aggredere tarde agenda, sed aggressus, age constanter ». Bien des obstacles imprévus peut-être entraveront notre marche, mais la réussite ne nous en sera que plus chère : « Labore nobis cuncta Dii vendunt bona [1]. »

Ces devoirs se précisent quand on considère l'homme dans la famille et dans la société.

Remarquons d'abord, avec Aristote, que la famille, qui est composée du père, de la mère, des enfants, des serviteurs ou des esclaves, est d'institution naturelle, car elle répond à nos instincts les plus profonds et à nos plus sérieux intérêts. Naturelle est également la propriété sans laquelle la famille pourrait

1. Gass., II, 749.

difficilement se suffire. Il est vrai qu'à l'origine, tout est également à tous, mais il est vrai également que nous sommes spontanément portés à nous approprier ce qui, n'étant pas encore occupé, peut nous être utile. Comme, en outre, l'absence complète de propriété serait une source continuelle de luttes violentes entre les hommes, il en résulte que nous pouvons considérer le droit du propriétaire comme naturel, légitime et nécessaire. — Voyons donc quels offices nous impose la Prudence suivant que nous sommes époux, père, maître ou propriétaire.

Le mariage étant un acte d'une gravité exceptionnelle, il est, nous dit Gassendi, de la plus haute importance de régler son choix moins sur la noblesse ou la fortune que sur la moralité et la vertu. Notre choix fait, il faut à la fois savoir se faire aimer et savoir se faire respecter. S'il n'est point respecté, l'homme s'expose aux plus fâcheuses déconvenues : « Si, par hasard, dit Gassendi, le mari se laisse dominer, il se verra bientôt soumis à un joug fort pesant et il perdra, avec son autorité, la paix et le repos. » Pour qu'il trouve dans sa femme une compagne aimante et dévouée, qu'il l'initie à ses occupations et à ses travaux, dans la mesure où elle les peut comprendre; qu'il l'associe à ses projets, lorsqu'il la juge capable d'en garder le secret; qu'il lui reste fidèle et évite le plus possible d'exciter sa colère, car alors elle pourrait se livrer à tous les excès : — « Quid non possit fœmina furens? » — qu'il soit enfin bon et tolérant pour elle et qu'il ne s'en sépare qu'à la dernière extrémité. En un mot, qu'il n'oublie jamais cet axiome de sagesse populaire : Ce sont les bons maris qui font les femmes excellentes.

« Pour ce qui est de la prudence paternelle [1], son devoir primitif semble regarder, dit Gassendi, la génération des enfants, en ce que c'est de là que le tempérament du corps et par conséquent le naturel et l'inclination aux bonnes ou aux mauvaises mœurs dépendent, et ce n'est pas tout à fait sans raison que ce reproche est rendu célèbre : Genuit te parens ebrius cum foret. » Toutefois, ajoute aussitôt Gassendi, faire comme Platon, Aris-

1. Aux conseils qu'il donne ici Gassendi en ajoute d'autres qui concernent plus particulièrement l'éducation des enfants, dans une lettre à Reneri, et l'instruction des femmes, dans sa correspondance avec Christine de Suède et Marie-Anne Schurman. Voy. Gassendi, VI, pages 29, — 317, 321, 329, 339, — 198, 216.

tote et Plutarque des recommandations aux hommes, à ce sujet, c'est parler à des sourds, car ils cèdent plus généralement ici à l'aveugle caprice qu'à la saine raison. Le second devoir de la prudence paternelle concerne le choix d'une nourrice, dans le cas fâcheux où la mère ne peut nourrir elle-même son enfant; « car assurément cette première nourriture a de grandes suites dans le cours de la vie, soit à l'égard de la santé du corps, soit à l'égard de celle de l'esprit ». — Le troisième se rapporte à l'instruction et à l'éducation des enfants. Leur donner, quand notre position nous le permet, des maîtres honnêtes et éclairés; savoir s'imposer tous les sacrifices nécessaires pour leur préparer un avenir facile, veiller à ce que leur vocation ne s'attache pas à des chimères, c'est se mettre à l'abri de tout reproche et travailler en même temps dans leur intérêt et dans le nôtre. Enfin, Gassendi croit qu'il est bon de ne point trop tenir à l'écart les enfants, de les initier même aux affaires de la famille, afin qu'ils fassent sous nos yeux l'apprentissage de la vie et qu'ils voient en nous presque des amis, mais des amis dont ils respectent toujours l'autorité.

Comme maître, qu'il ait à commander à des esclaves ou simplement à des serviteurs, l'homme, nous dit Gassendi commentant Aristote, se montrera prudent s'il s'applique à bien connaître les aptitudes de chacun, afin que leur travail soit profitable; s'il sait faire accepter son autorité, sans recourir à la brutalité; s'il sait surtout se faire respecter et aimer. « Or, il n'obtiendra jamais ce résultat qu'en faisant sentir à ceux qui lui sont soumis, qu'il a soin d'eux; que tant qu'ils feront leur devoir, il en aura le même soin; qu'ils peuvent toujours compter sur les promesses qu'il leur a faites, car il n'y faillira jamais. »

Enfin comme possesseur des biens de la communauté, il est obligé par la Prudence de se tenir également éloigné et de la prodigalité et de l'avarice. Il doit non seulement fournir aux siens le strict nécessaire, mais encore tenir compte de la position qu'il occupe : une parcimonie excessive serait honteuse et lui aliénerait les esprits. Mais, en revanche, comme il doit songer à l'avenir, il est indispensable qu'il veille à la bonne gestion de sa fortune : « Où les procureurs sont libres d'agir à leur guise, la ruine ne tarde pas à venir : il faut qu'ils songent toujours à l'œil du maître. »

La Prudence économique [1] nous aide à compreudre la Prudence politique. L'État ressemble, quelle que soit d'ailleurs l'origine de la société, à une grande famille. — Suivant que le pouvoir y est exercé de telle ou telle manière, on distingue trois espèces de gouvernement : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Gassendi considère la monarchie comme supérieure aux deux autres, seulement il prend soin de la distinguer de la tyrannie, ou gouvernement arbitraire d'un seul, et de nous énumérer les qualités que doit avoir le souverain. Ces qualités, il les représente si nombreuses, si délicates, si nécessaires, si difficiles à réunir, qu'aussitôt on se demande si Gassendi n'a point songé à nous prouver l'impossibilité de leur réunion dans un seul homme. C'est ainsi que ce souverain doit avoir uniquement en vue le bonheur de son peuple; se proposer uniquement la gloire de bien gouverner, le respect et l'amour de ses sujets; c'est ainsi qu'il doit, pour être vraiment digne du haut rang qu'il occupe, surpasser tous les autres en vertu et en sagesse, être pieux, juste, honnête, fidèle à la parole donnée, ferme et clément; c'est ainsi qu'il doit connaître les mœurs, les habitudes, les besoins de ceux qu'il gouverne, afin de leur être vraiment utile; qu'il doit s'entourer de conseillers éclairés et sages, de fonctionnaires émérites; qu'il doit, enfin, s'occuper des finances de l'État, des moyens de défense dont il dispose actuellement et des ressources qu'il pourrait se procurer à un moment donné. En un mot, pour être souverain et surtout pour en être digne, il faut être à la fois le plus éclairé, le plus juste et le plus vertueux de tous.

A ces devoirs généraux, s'en ajoutent de spéciaux qui concernent plus particulièrement la paix et la guerre. En temps de paix, la Prudence oblige celui ou ceux qui gouvernent de protéger les arts, l'agriculture, le commerce; de veiller à la sécurité des gens de bien; de prévenir les révolutions et les guerres civiles; de se tenir toujours prêt à repousser une injuste agression et à défendre l'honneur du pays.

En temps de guerre, la Prudence leur commande plus impérieusement encore : « Le souverain n'entreprendra jamais la guerre que justement, ou pour une fin juste et raisonnable,

1. Gass., II, 754.

comme, par exemple, pour prévenir l'ennemi qui ne manquerait pas de faire irruption sur lui; pour reprendre quelque chose que l'ennemi aura injustement usurpé et n'aura pas voulu restituer après en avoir été averti; pour secourir ses alliés injustement opprimés ou pour assister quelque autre nation qui, pour être trop faible et être aussi injustement attaquée, implore son assistance. » Mais il ne suffit pas de bien préparer la guerre, il faut encore la bien conduire et pour cela il est nécessaire d'en confier la direction à un chef unique, brave et instruit, aimé et respecté des soldats. Enfin, la guerre achevée, il faut savoir user de la victoire avec modération, car il n'est pas moins grand, parfois, de pardonner que de vaincre.

Gassendi se demande, en dernier lieu, si le sage doit s'occuper des affaires de l'État et briguer les charges publiques. Sur ce point encore il semble accepter l'opinion du plus grand nombre des philosophes anciens. Celui-là sans doute qui se sent doué d'aptitudes toutes spéciales et capable de rendre à son pays de sérieux services, ne doit pas hésiter à diriger ses efforts en ce sens; mais qu'il n'oublie jamais à quoi une telle décision l'expose, à tous les ennuis qui l'attendent. Plus la charge qu'il convoitera ou obtiendra sera élevée, plus il sera exposé à la jalousie; plus il lui sera difficile de vivre heureux.

III. — La Force est [1], de toutes les autres vertus, celle qui est le plus étroitement unie à la prudence. On ne saurait la faire consister uniquement dans le courage militaire : ce serait en amoindrir l'importance. On ne saurait la considérer davantage comme une certaine énergie qui nous rendrait indifférents aussi bien au plaisir et à la douleur qu'aux autres accidents humains : ce qui serait en exagérer la portée. Elle est plutôt un moyen terme entre la timidité et l'audace, une certaine fermeté d'âme, invincible et réfléchie et qui ne se propose d'autre but que l'honnêteté et l'équité.

En la définissant : « une certaine fermeté invincible d'âme », Gassendi la sépare à la fois et de la force purement physique qui peut être très grande et très lâche, et de la vanité fanfaronne qui semble devoir, au premier abord, tout braver, mais qui

1. Gass., II, 765.

s'apaise bien vite au premier danger. L'homme vraiment fort est celui qui peut supporter la mauvaise fortune avec courage, poursuivre sans défaillance le but qu'il s'est proposé, rester d'autant plus maître de lui-même que les maux à affronter sont plus redoutables. — En ajoutant que la Force est une « fermeté réfléchie », Gassendi nous indique en quoi elle diffère de la témérité et de la brutalité : « Ceux-là ne doivent pas être censés forts et courageux qui, poussés par une impétuosité aveugle et se confiant principalement dans les forces de leur corps, courent à tout entreprendre, et comme s'ils défiaient les dangers *semblent ne rien tant craindre que de sembler craindre quelque chose;* mais ceux-là sont véritablement forts qui, connaissant les dangers et ne les aimant ni ne les provoquant point indiscrètement, s'y portent néanmoins vigoureusement toutes les fois qu'il le faut et de la manière qu'il le faut. » Enfin, par ce mot : « qui ne se propose d'autre but que l'honnêteté et l'équité », se trouve mis en relief le caractère essentiel qui fait de la Force une vertu. Elle ne saurait être vertu, en effet, la Force qui est au service du mal ou simplement de l'aveugle nécessité; au-dessus d'elle il y a le droit : « On ne doit pas, disait Platon dans le Protagoras, mesurer la force par l'énergie du corps, mais par la fermeté de l'esprit et par une fin qui soit honnête et louable et dans laquelle la justice et l'équité brillent principalement ». Aussi remarquons-nous que tous les héros ne sont loués que pour avoir défendu le bon droit et la justice. « Le rôle de la Force est précisément, nous dit Agésilas, de combattre pour la justice : si tous les hommes étaient justes, la Force deviendrait inutile. » — Remarquons, en dernier lieu, que la Force n'est pas une vertu innée : comme toutes les autres vertus, elle est une habitude, c'est-à-dire une aptitude acquise « par l'exercice et la doctrine ». Lorsque cette habitude consiste « à demeurer ferme longtemps dans les choses qu'on s'est proposées après les avoir mûrement considérées », elle prend le nom de *Constance;* elle prend, au contraire, celui de *Patience*, lorsqu'elle consiste plutôt à endurer les épreuves, qu'à affronter les obstacles. La pratique de ces vertus produit la *modération* qui, dans la prospérité, nous met à l'abri de l'orgueil; dans le malheur, à l'abri du désespoir; dans toute circonstance, en garde contre les fausses opinions que nous pourrions nous faire des choses.

Contre les maux qu'il doit supporter, le sage a d'ailleurs plusieurs sûrs remparts :

Si ces maux sont des maux publics qui atteignent un grand nombre de ses semblables en même temps que lui, il peut les adoucir par cette pensée qu'il ne les a point provoqués. La bonne conscience est le plus puissant de tous les consolateurs : « grande mortalibus solatium nulla pallescere culpa. » — Ces maux, en outre, sont moins pénibles pour qui a su les prévoir : celui qui ne se fait point de la vie un tableau trop enchanteur, qui s'attend à tous les revers trop fréquents ici-bas, sera moins troublé qu'un autre si ces revers prévus le frappent, de même qu'il sera plus heureux, s'ils lui sont épargnés. Gassendi fait, de plus, cette remarque judicieuse que les maux publics nous affectent moins, en réalité, parce qu'ils sont publics que parce qu'ils sont en même temps privés. « Il est vrai, dit-il, que les calamités publiques se font avec plus de bruit et sont censées d'autant plus insupportables que c'est la mère commune, à savoir la Patrie, qui est maltraitée; mais si on y regarde de près, on s'aperçoit que le mal ne touche un chacun qu'en ce qu'il redonde sur lui en particulier »; n'est-ce point, d'ailleurs, un axiome populaire « que d'avoir des semblables et des camarades est la consolation des misérables ». Contrairement à l'opinion commune, il semble que la douleur s'atténue en s'étendant à plusieurs, de même qu'elle nous affecte d'autant moins qu'elle nous paraît plus éloignée? [1]

Plus difficiles à supporter sont les maux privés, tels que l'exil, la prison, la servitude, la perte de ses parents, de ses enfants ou de ses amis, la perte de ses biens, la douleur et la mort. Et cependant, il faut bien reconnaître qu'ils dépendent beaucoup de l'opinion que s'en fait l'homme. On peut bannir le sage, mais n'emporte-t-il pas avec lui ses biens les plus précieux : son intelligence et son honnêteté? Ne savons-nous pas que c'est pendant leur captivité que plusieurs philosophes ont composé leurs plus beaux ouvrages, prouvant ainsi combien peu de prise avait sur eux un châtiment purement physique? On peut asservir le corps, on ne peut jamais asservir l'esprit; quant à l'infamie, elle n'atteint réellement que celui qui l'a méritée.

1. Voir *Études familières de psychologie et de morale,* de M. F. Bouillier : *Effets de la distance sur la sympathie,* p. 125.

Pour ce qui concerne la perte des personnes qui nous sont chères, n'oublions pas que si nous en souffrons, c'est moins à cause d'elles qu'à cause de nous. En effet, de quoi nous affligeons-nous? De ce que, après la tempête, elles sont enfin entrées au port? Ce serait de l'inhumanité. — De ce qu'elles sont privées des biens de la vie? Ce serait à la fois inutile, et ridicule, puisqu'elles ne s'aperçoivent pas de cette perte. — « C'est donc, à la vérité, une belle et éclatante, mais toutefois une feinte et déguisée espèce de piété dont nous parons notre douleur, lorsque nous témoignons que nous nous affligeons à cause d'elles, parce qu'en réalité nous nous affligeons à cause de nous-mêmes en songeant aux bons services qu'elles pouvaient nous rendre, aux agréables relations dont nous sommes privés. » La perte de nos richesses est sans doute un mal, mais ce mal n'est irréparable que pour celui qui ignore les douceurs du travail et ne s'est point habitué à vivre de peu. Reste la douleur proprement dite. Il serait puéril évidemment de prétendre qu'elle n'est point un mal, mais rappelons-nous les consolations d'Epicure : ou cette douleur est faible, alors elle est supportable; ou elle est violente et alors elle devient pour le sage une cause de mérite, bien plus, une raison de nous détacher peu à peu de cette vie qu'il faudra quitter.

IV. — Les éloges que font les philosophes de la Tempérance [1] ne le cèdent en rien aux éloges qu'ils font des autres vertus. C'est ainsi que Pythagore l'appelle : la force de l'âme; Socrate : le fondement de la vertu; Platon : l'ornement de tous les biens; Jamblique : la cuirasse de toutes les plus belles habitudes. De là le beau nom de σωφροσύνη par lequel on la désigne et qui fait entendre qu'elle est vraiment la conservatrice de la Prudence et l'auxiliaire de toutes les vertus. Son domaine est, en effet, des plus étendus, car « l'homme tempérant n'est pas seulement celui qui vit sobrement et chastement, mais celui qui, en outre, ne dit ou ne fait rien qu'avec justesse et bienséance, rien qui ne soit reçu ou approuvé de tous les gens de bien et de tous les gens sages. »

Les principales vertus qui se rattachent à la Tempérance sont la pudeur, l'honnêteté, la sobriété, la chasteté, la mansuétude, la clémence, la miséricorde, la modestie et l'humilité [2].

1. Gass., II, 773.
2. II, 774 et sq.

La pudeur est une espèce de honte qui, loin d'accompagner la faute comme un châtiment, la précède comme une invitation à ne la pas commettre.

L'honnêteté n'est autre chose qu'une certaine décence ou bienséance, τὸ πρέπον, qui exclut toute fatuité arrogante, attire par sa beauté, protège notre réputation et cause ainsi la plus pure volupté.

La sobriété et la chasteté ne consistent point à s'interdire tous les plaisirs du corps, mais seulement ceux qui sont illicites. Autant sont naturelles et nécessaires les voluptés que causent les aliments indispensables à la vie, autant peuvent être nuisibles celles qui résultent des mets délicats et de la satisfaction d'appétits purement factices; aussi l'homme vraiment sobre devrait-il peut-être faire des végétaux son unique nourriture. La chasteté n'est pas moins difficile à observer que la sobriété : « c'est une vertu à laquelle presque personne n'est complètement fidèle »; aussi, pour l'acquérir, est-il indispensable d'être sobre, d'occuper son esprit à des études nobles et élevées, de s'habituer de bonne heure à résister aux tentations, à étouffer en nous les désirs qui lui sont contraires, à conserver enfin dans notre conduite de chaque jour, de tous les instants, la pudeur des gestes et des mots qui nous obtient le respect et nous sert de sauvegarde.

La mansuétude vient d'un certain naturel doux et humain qui évite de s'irriter et pardonne aisément. La mansuétude nous procure généralement l'affection de nos semblables; elle nous conserve calmes et maîtres de nous-mêmes; étouffe la colère, souvent conseillère funeste, et apaise les sentiments de vengeance qui nous portent à nuire à nos semblables, le plus fréquemment, comme il arrive dans le duel, en nous nuisant a nous-mêmes.

La clémence offre les mêmes avantages que la mansuétude, dont elle n'est d'ailleurs qu'une forme particulière : l'une se rapportant à tous les hommes en général, l'autre simplement à ceux qui sont nos subordonnés.

La miséricorde est une vertu plus complexe. L'homme miséricordieux est celui qui, touché des malheurs qui frappent autrui, est porté à leur pardonner leurs fautes et à les prendre en pitié. Rien de plus humain que ce sentiment, pourvu qu'on ne s'y

abandonne point à l'excès et qu'il ne trouble point d'une manière fâcheuse, le calme de l'esprit.

La modestie ne consiste point dans le mépris de l'homme, ce serait là un sentiment antinaturel et blâmable, mais bien dans une certaine réserve qui nous met en garde contre les honneurs excessifs ou immérités, qui nous porte à nous défier des éloges et à diminuer notre mérite plutôt qu'à l'exalter. On l'a heureusement caractérisée, lorsqu'on a comparé l'homme modeste à l'épi de froment qui baisse d'autant plus la tête qu'il est plus garni de grains.

L'humilité est plus spécialement une vertu religieuse. Lorsqu'elle est exempte de toute hypocrisie, elle consiste à rapporter à Dieu tout honneur et toute gloire, comme au principe et à la source de tout ce qu'il y a de bien dans le monde. Elle n'est donc encore qu'une des formes de la modestie. Ces deux vertus si appréciées des hommes, bien que fort rares, se révèlent à nous et dans les gestes, et dans la conduite, et dans les discours de ceux qui nous entourent. Ce sont elles qui nous apprennent à nous tenir à égale distance de la bassesse et de l'arrogance ; qui nous enseignent à ne point nous rabaisser à l'excès, ce qui est une forme de l'orgueil, et à ne point nous glorifier sans raison ; à ne parler ni trop, ni trop peu, mais à dire simplement et sincèrement les choses ; à savoir faire une distinction entre la raillerie impertinente et grossière et la raillerie fine et de bon aloi, entre le laisser-aller de mauvais ton, l'avarice sordide et le luxe tapageur.

V. — Gassendi traite ensuite de la Justice [1]. Parlant d'elle, Aristote nous dit que c'est « la plus excellente des vertus ; que ni l'Étoile du matin, ni celle du soir ne sont aussi admirables ». Cicéron la considère comme « le lien des sociétés » et remarque que le sentiment qu'elle nous inspire est si profond qu'on le retrouve même dans les associations de malfaiteurs. Le voleur qui commet une injustice envers ses pairs est immédiatement banni de leur association. — Bien qu'il soit assez difficile de délimiter exactement le domaine de cette vertu, on peut dire qu'elle consiste essentiellement à ne nuire à personne et

1. Gass., II, 783.

à rendre à chacun ce qui lui est dû, à quelque titre que ce soit. « Declina a malo et fac bonum » : telle est la règle de conduite qu'elle nous donne; aussi les jurisconsultes la définissent-ils avec précision : « une constante et perpétuelle volonté de donner ou de restituer à chacun son droit : constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. » Par là, ils nous font entendre d'abord, que la justice est, comme la force et la tempérance, une habitude et qu'un seul acte ne la saurait constituer; ils nous font entendre, en outre, que la justice ne consiste point à agir soit par crainte d'un mal, soit par sympathie pour nos semblables, soit par égoïsme, car ces considérations disparues elle n'aurait plus de raison d'être, mais de plein gré, volontairement, par amour pour la justice elle-même. « Le bien, dit Democrite, consiste moins à ne pas nuire qu'à ne pas vouloir nuire. » « Celui-là, dit également Philémon, est vraiment juste, qui pouvant faire tort à autrui ne le veut pas, qui aime mieux être juste que le paraître :

Vult esse justus, quam viderier magis. »

Quant à la pratique même de la justice, plusieurs cas sont à considérer : c'est ainsi, en premier lieu, qu'on peut, en agissant, tenir compte non seulement de l'acte lui-même et de la chose rendue ou donnée, mais de la condition des personnes et de leur mérite. Une injure faite, par exemple, à un égal exigera une réparation moins forte qu'une injure faite à un supérieur; on peut, en second lieu, négliger les personnes pour ne s'occuper que des choses et des rapports exacts et fixes qui existent entre elles, de sorte que tout se réduise, en dernière analyse, à un rapport d'égalité entre des objets échangés. Je vous ai fait tort en vous dérobant vos richesses, je dois réparer ce dommage en vous donnant l'équivalent de ce que je vous ai pris. — Aristote désigne la justice dans le premier cas sous le nom de *justice distributive;* dans le second, sous le nom de *justice d'échange* ou *justice commutative.*

Cette distinction nous permet d'apprécier la valeur du talion. Le talion, consistant à infliger à l'offenseur une peine semblable à celle qu'on a subie : « perpessio reciproca », ne saurait être de droit, assurément, au regard de la justice distributive : car il

peut se faire qu'il n'y ait pas égalité entre l'offenseur et l'offensé. En outre, il faut bien remarquer qu'exiger œil pour œil et dent pour dent, ce n'est point nécessairement rétablir l'équité violée : le mal que je vous cause ne répare point le mal que vous m'avez fait. Le talion n'est légitime et raisonnable que dans la justice commutative. Celle-ci ne considérant que les choses et leur usage pour nous, est en effet satisfaite lorsque, en échange des objets qu'on m'a dérobés, par exemple, j'en reçois d'autres qui peuvent m'être de la même utilité et compenser entièrement la perte que j'ai faite. La monnaie est alors le plus puissant auxiliaire de la justice commutative.

La justice repose sur le droit. Ce terme désigne le pouvoir que nous avons d'agir de telle manière, de posséder telle chose et d'en user. Par extension, il désigne aussi la loi, en ce sens que la loi a précisément pour but de fixer le droit de chacun et de le sauvegarder. Supprimer le droit serait donc supprimer la justice, car envers celui, si la chose était possible, qui n'aurait aucun droit, tout serait permis, partant légitime.

Par conséquent au premier rang se place le droit que chacun de nous possède et qui, dans certaines limites, le rend inviolable; au second, l'injure ou la violation de ce droit; au troisième, la justice ou volonté de réparer le mal commis; au quatrième, enfin, la réparation elle-même qui est l'œuvre même de la justice.

Reste maintenant à rechercher quelle est l'origine du droit et de la justice en général. Sur ce point, Gassendi se borne à citer l'opinion d'Epicure en la faisant suivre de quelques commentaires qui la complètent et, dans une certaine mesure, la corrigent.

Suivant Epicure [1], « le droit ou le juste naturel n'est autre chose que la marque de l'utilité, ou cette utilité qui d'un commun accord a été proposée, afin que les hommes entre eux ne se fassent aucun mal, n'en reçoivent aucun et puissent vivre en société »; il résulte donc d'un pacte, d'un contrat passé entre les hommes. Ainsi, point de société, point de droit. « A l'égard des êtres qui ne peuvent faire de contrats dans le but de ne pas se léser mutuellement et de ne pas être lésés, il n'y a rien de juste ni d'injuste. Il en est de même pour les peuples qui n'ont

1. Gass., II, 791.

pu ou n'ont pas voulu faire de contrats. » Qu'on n'en conclue pas que le droit et la justice ne sont point naturels, car rien n'est plus naturel que de rechercher son intérêt et d'établir des lois qui le sauvegardent.

Gassendi admet cette théorie, tout en faisant quelques restrictions cependant, au sujet du droit des Gens. Sans doute il n'existe point d'ordinaire de pacte entre toutes les nations, « néanmoins on peut dire, que ce commun précepte : Tu ne feras pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, doit être réputé comme la première loi naturelle, non seulement parce qu'il n'y a rien de plus naturel que la société et que la société ne pouvant subsister sans ce précepte, il doit aussi être censé naturel; mais parce que Dieu semble l'avoir imprimé dans le cœur de tous les hommes et que cette loi contient de telle manière toutes les lois de la société que personne ne viole le droit d'autrui, que parce qu'il viole cette loi; ce qui fait qu'elle doit elle seule être considérée comme la règle de toutes les actions qui regardent le prochain [1]. » Il est du reste une règle excellente qui peut éclairer notre conduite et qui nous est fournie à la fois par la conscience et par la raison, c'est de nous mettre, par la pensée, à la place des autres et de nous demander ce que nous voudrions qu'ils fissent pour nous. La réponse qui nous sera faite incontinent sera plus éloquente que toutes les consultations subtiles des casuistes. Gassendi va même plus loin et ici sa doctrine s'écarte de plus en plus de celle d'Epicure : « Ajoutons, dit-il, que les saintes Écritures ont excellemment dit que ce n'est pas au juste que la loi est imposée; parce que celui qui est véritablement juste ne l'observe pas par la crainte des peines que les lois ordonnent, *mais pour l'amour même de la justice* et *pour la vénération* qu'il a pour elle, de façon que quand il n'y aurait ni lois, ni magistrats, il l'observerait toujours de même [2]. » On s'explique mal, en lisant ces textes, les accusations sévères qu'on a si souvent portées contre la morale de Gassendi.

1. Gass., II, 797. Gassendi, comme on le voit, complète la théorie d'Aristote par celle de Cicéron en distinguant dans la justice la justice proprement dite et la bienfaisance (voy. plus loin, p. 278).

2. Cette règle de Gassendi ne nous fait-elle pas songer à celle de Kant et aux commentaires qui l'accompagnent? « Agis toujours, nous dit Kant, de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle. »

VI. — Comme corollaire à son étude sur la justice, Gassendi nous dit un mot des principales vertus qui s'y rattachent [1].

La première est la *Religion*, qui consiste à aimer et à honorer Dieu non seulement parce qu'il est souverainement parfait, mais aussi parce qu'il est souverainement bon et que sa Providence s'étend à toutes choses; elle consiste aussi à le prier, mais de telle sorte que nos prières, si elles étaient entendues de tout le monde, puissent être approuvées comme justes et légitimes. Le principal ennemi de la Religion est la superstition, qui vient d'une fausse idée qu'on se fait de la divinité, idée qui nous porte à lui rendre un culte déraisonnable.

La *piété* est la religion de la famille : elle se rapporte à nos parents comme la religion se rapporte à Dieu. Les principaux devoirs qu'elle nous impose sont la *sincérité*, qui nous fait affirmer bien haut notre amour pour nos parents; l'*obéissance*, qui nous fait accepter sans murmurer leurs ordres et leurs conseils, lorsqu'ils ne sont pas contraires à l'honnêteté; la *reconnaissance*, qui nous fait leur venir en aide lorsqu'ils ont besoin de nos secours. — A la piété familiale ou filiale se rattache naturellement la piété patriotique, qui nous impose des devoirs non moins impérieux : c'est que la patrie est vraiment la mère commune et qu'à son existence et à son honneur nous devons sacrifier même notre intérêt, même l'intérêt de tous ceux qui nous sont chers.

Après Dieu, après la patrie et nos parents, nous devons respecter d'une manière plus spéciale ceux qui sont élevés au-dessus de nous soit par la dignité, soit par l'âge, soit par la sagesse. A la vertu qui nous prescrit ces nouveaux devoirs on donne ordinairement le nom d'*observance*.

Gassendi en terminant nous parle de l'amitié, de la bienfaisance, de la libéralité, de la gratitude et de la douceur qu'il considère comme des « annexes » de la justice : de l'*amitié*, qui concerne toujours les devoirs entre égaux et entre personnes honnêtes; de la *bienfaisance*, qui nous oblige à aider de nos soins ceux qui sont dans la peine; de la *libéralité*, qui nous oblige à les aider de notre argent; de la *gratitude*, qui nous fait un devoir de ne point oublier les services reçus; de la *douceur*, qui nous rend bienveillants à tous. Enfin, il conclut en empruntant à Sé-

1. Gass., II, 808.

nèque ces paroles qui sont le résumé de tout ce qui précède : « Que faisons-nous, dit ce philosophe, quels préceptes donnons-nous? De ne point verser le sang humain? Que c'est peu de ne point nuire à celui que nous devons aider! O la belle louange à un homme d'être doux envers un autre homme! Lui enseignerons-nous à tendre la main à celui qui a fait naufrage; à montrer le chemin à celui qui est égaré et à partager son pain avec celui qui meurt de faim? Pourquoi m'amuserais-je à déduire tout ce qu'il faut faire ou éviter, puisqu'en peu de mots je puis enseigner tous les devoirs de l'homme, en cette forme : Ce monde que tu vois, qui enferme les choses divines et les choses humaines, n'est qu'un. Nous sommes les membres de ce grand corps. La nature nous a rendus tous parents en nous engendrant d'une même manière et pour une même fin. Elle nous a inspiré un amour mutuel, et nous a tous rendus sociables. C'est elle qui a établi la justice et l'équité; selon ses constitutions, c'est un plus grand mal de faire une injustice que d'en recevoir; c'est par son ordre que les mains doivent être toujours prêtes à donner secours. Ayons ce vers sur les lèvres et dans le cœur :

Homo sum, humani nihil a me alienum puto [1]. »

1. Senec., *Epist.*, *ad Lucil.*, 95.

CHAPITRE III

THÉOLOGIE NATURELLE

I. De l'Existence de Dieu : preuve. — II. Idée générale que nous pouvons nous faire de Dieu. — III. Ses attributs : α. Unité, Immensité, Éternité ; β. Intelligence, Puissance, Bonté, Liberté, Béatitude. — IV. Dieu considéré dans ses rapports avec le monde : A. De la Création ; B. De la Providence. — V. Soin que Dieu prend du monde en général. — VI. Soin que Dieu prend de l'homme en particulier.

Y a-t-il un Dieu et, si Dieu existe, pouvons-nous le connaître? Quelles sont les preuves qu'on peut invoquer pour en démontrer l'existence ; quelle idée doit-on s'en faire ; quels sont les rapports qu'il soutient avec le monde? Tels sont les trois derniers problèmes qu'il nous reste à résoudre.

I. — « Les preuves qu'apportent les philosophes en faveur de l'existence de Dieu sont si nombreuses, nous dit Gassendi, qu'elles exigeraient à elles seules de longs volumes [1] » ; aussi, se garde-t-il de les exposer toutes. Il ne croit guère, d'ailleurs, à la valeur et à l'efficacité de la plupart d'entre elles et l'on sait à quelle critique subtile et sévère il soumet les arguments de Descartes pour, finalement, les rejeter [2]. Suivant lui, il n'y a réellement que deux preuves concluantes : « la première, qui se tire de l'anticipation, c'est-à-dire de l'idée première et anticipée que nous avons de Dieu ; la seconde, qui se tire de l'ordre et de l'harmonie de l'Univers ». Bien plus, comme, en définitive, l'idée de

1. Gass., I, 290.
2. Gass., III, 315 et sq.

Dieu nous est suggérée par cet ordre et cette harmonie, ces deux preuves se peuvent réduire en une seule et se formuler ainsi :

Tous les esprits possèdent naturellement l'idée de Dieu ; cette idée n'est ni une fiction ni une invention des hommes, mais bien le résultat d'un raisonnement en quelque sorte instinctif qui nous force, en présence de l'Univers, à lui supposer une cause intelligente et parfaite. Nier Dieu serait donc aller contre les données les plus affimatives de la raison et les instincts les plus profonds de notre nature. — Examinons quelle est la valeur de cette preuve.

On peut objecter d'abord qu'il est fort douteux que tous les hommes aient, comme on l'assure, quelque notion de la Divinité [1]. S'il faut en croire Strabon, on aurait découvert en Egypte et en Ethiopie des peuples absolument privés de cette notion. En outre, ne savons-nous pas qu'il y a des athées tels que Diagoras, Hippon, Protagoras, Critias, Prodicus, Evhémère, Euripide et Callimaque? Cette croyance serait donc beaucoup moins universelle qu'on le prétend et nous ne saurions, par conséquent, soutenir que tous les esprits ont une connaissance naturelle de la Divinité : « quamdam Dei impressam, ab ipsa natura, notitiam ».

Nous n'aurions rien à gagner à nier des faits dont il est impossible de contrôler l'exactitude. Mieux vaut donc, pense Gassendi, les tenir pour vrais et voir quelle conclusion on en peut légitimement tirer. De ce qu'il y a des hommes qui naissent sans l'idée de Dieu; de ce qu'il y en a d'autres qui deviennent athées, de quel droit conclure que la généralité des esprits est dépourvue de toute anticipation ou notion naturelle de la divinité? Autant vaudrait conclure que nous sommes tous privés de la faculté de voir clair, parce qu'il existe des aveugles, ou bien encore, parce qu'il existe des gens mutilés et infirmes, que tout le monde leur ressemble [2].

En second lieu, il est à remarquer, comme le fait Ciceron, que l'âge détruit les opinions fausses alors qu'il affermit et confirme toutes celles qui sont vraies. Or, la croyance en Dieu n'est-elle pas aussi profonde de nos jours qu'elle l'a jamais été? Sans

1. Gass., I, 290.
2. I, 290.

doute nous ne nous faisons pas tous une même idée de la Divinité; sans doute entre l'opinion d'Aristote qui considère Dieu comme un moteur immobile, un être parfait indifférent à son œuvre; celle d'Epicure qui n'accorde à Dieu aucune action sur l'Univers; celle des stoïciens qui font de la divinité l'âme même du monde et celle des philosophes plus nombreux qui nous représentent Dieu comme un être créateur, intelligent et bon pour ce qu'il a créé, la différence est grande; néanmoins, il est aisé de reconnaître que toutes ces opinions reposent sur une même croyance fondamentale : la croyance à un Dieu. Tous leurs défenseurs reconnaissent que Dieu est, ils ne cessent d'être d'accord que quand il faut déterminer ce qu'il est [1].

Nous devons donc admettre l'universalité de cette anticipation; ne se pourrait-il pas maintenant qu'elle fût une simple fiction, une simple invention de l'esprit des hommes? — Suivant Euripide et Critias, l'idée de Dieu aurait été inventée par des législateurs et des sages habiles, pour inspirer aux hommes le respect des lois et leur faire pratiquer plus sûrement la vertu. — Explication ingénieuse, mais que le moindre examen renverse. Comment comprendre, dans cette hypothèse, que les législateurs aient eu cette idée; comment comprendre surtout qu'ils aient pu la faire accepter du peuple? « Jamais le peuple, dit avec raison Gassendi, n'aurait accepté un tel enseignement s'il n'avait eu déjà quelque anticipation, quelque pressentiment de la divinité. » C'est la même réponse qu'il nous faut faire à ceux qui, comme Evhémère, prétendent que, pour les premiers hommes, les Dieux furent simplement soit des héros, soit des tyrans qui, abusant de leur autorité et de leur prestige, bénéficièrent de la crédulité publique, et à ceux qui soutiennent que ce sont les choses utiles qu'on a primitivement divinisées. Pour songer à se faire passer pour Dieu comme pour songer à diviniser les hommes ou les choses, il faut avoir déjà quelque idée de la divinité.

Gassendi examine une dernière objection : celle que développent Pétrone et Lucrèce [2] et qui fait dériver de la crainte l'idée de Dieu :

> Primus in orbe Deos fecit timor, ardua cœlo
> Fulmina cum caderent.

1. Gass., I, 291.
2. *Ibid.*, I, 292.

Comme les précédentes, cette objection n'est qu'un pur sophisme. Ce n'est point la crainte d'un danger, quel qu'il soit, qui fait naître l'opinion que nous avons de Dieu, c'est l'opinion que nous avons de Dieu qui nous inspire, au contraire, dans les dangers qui nous menacent, l'idée d'implorer son secours pour qu'il nous protège. Il est donc établi que tous les hommes ont une certaine anticipation ou prénotion de la divinité.

Il nous reste à examiner d'où vient cette anticipation et comment elle se forme dans l'esprit. L'explication de Gassendi est aussi originale que profonde; elle s'écarte à la fois d'un sensualisme exagéré et d'un rationalisme à outrance. Gassendi ne pense pas que l'idée de Dieu soit une idée première et innée que chacun apporte en naissant, mais il ne croit pas davantage que l'expérience seule suffise à la donner. Suivant lui, elle viendrait à la fois de l'esprit et des sens, et c'est dans une conciliation des deux doctrines précédentes qu'il faudrait chercher la vérité. En effet, on peut dire que l'anticipation de Dieu est créée en nous dès que l'esprit lui-même est créé, en ce sens que dans l'esprit il existe une *certaine virtualité, une certaine aptitude à connaître Dieu et à en admettre l'existence à la première occasion* [1], mais cette occasion est tout aussi nécessaire que l'aptitude même de l'esprit, et ce sont les sens qui nous la fournissent. Ce dernier point est admis non seulement par les philosophes qui comparent l'esprit à une table rase, mais encore par tous ceux qui, avec Platon, voient dans l'âme comme une parcelle de la divinité. D'une manière tout à fait générale, voici quelle marche suit l'esprit : tantôt il se représente simplement les objets qui ont fait impression sur les sens, tantôt il compare entre elles ses représentations différentes et s'en forme une conception nouvelle qui ne correspond plus à la réalité sensible. Dans le premier cas, l'anticipation est directe, spontanée et indépendante de la raison; dans le second, elle exige l'intervention du raisonnement; nous subissons l'une, nous construisons et faisons en quelque sorte l'autre. Il faut remar-

1. « Dicendum hic superest quanam ratione ingeneretur hujusmodi anticipatio, ac primum quidem, dici potest tum ingenerari, cum mens generatur, seu sit; quatenus est capacitas, seu aptitudo in mente, ut prima quaque occasione ad agnoscendum Deum, sive existentiam naturæ divinæ feratur. » (Gass., I, 292.)

quer, toutefois, que l'anticipation due au raisonnement et à un travail de comparaison plus ou moins compliqué peut présenter des caractères tout opposés. Elle peut être le résultat d'un travail libre et alors elle nous apparaît comme une simple fiction : telle est celle de chimère ou de montagne d'or; elle peut être aussi le résultat d'un raisonnement nécessaire, d'un travail naturel et qui s'impose : l'anticipation s'offre alors à nous comme l'expression d'une réalité à laquelle nous ne pouvons pas ne pas croire : telle est précisément l'anticipation de Dieu [1].

Cette anticipation maintenant peut avoir sa source soit dans les récits qu'on nous fait, soit dans la vue des choses qui nous entourent. En entendant parler de Dieu comme d'un être suprême, d'un maître, d'un ordonnateur qui gouverne le monde, — toutes expressions qui nous sont familières, — nous nous en faisons aussitôt une idée et nous croyons qu'il existe sur le témoignage de celui qui nous l'affirme. Notre croyance a donc ici pour fondement une certaine anticipation par laquelle nous avons préjugé que l'homme qui nous parle est digne de foi.

Mais l'esprit peut aussi, sans être averti par personne, se former l'idée de Dieu, simplement à l'occasion de ce qu'il voit dans l'Univers. Frappé de l'harmonie des lois qui gouvernent le monde et de l'ordre admirable qui se révèle surtout dans les êtres organisés, il se demande aussitôt quelle est la cause de cet ordre et de cette harmonie. — Invoquera-t-il le hasard ou la fortune? Mais ou ces mots n'ont aucun sens ou ils désignent des forces réelles et, dans ce dernier cas, ces forces ne peuvent être, d'après l'idée même que nous nous en faisons, qu'aveugles, inintelligentes, principes de confusion et de désordre, elles ne sauraient donc avoir produit l'univers. — Dira-t-on que le monde se suffit à lui-même et qu'il n'a besoin d'aucune cause supérieure qui en rende compte? Que vaut une telle assertion? Elle est d'abord indémontrable, car aucun témoignage ne nous instruit sur ce qu'a été le monde à l'origine; elle est, ensuite, contraire à toutes les données de la raison et de l'expérience. De même qu'un État prospère suppose une personne qui le dirige; un navire bien conduit, un pilote; n[illegible]ifique, un architecte; de même, l'univers [illegible] encore et mieux

1. Gass., I, 292.

ordonné suppose un ordonnateur suprême. Il y a plus (1) : de même que toute chose ordonnée, mais qui ne s'est pas ordonnée elle-même, est distincte du principe raisonnable et sage qui harmonieusement en a disposé les parties, de même Dieu doit être distinct du monde ; ajoutons que seul il doit exister par lui-même, nécessairement et de toute éternité, et que c'est par Dieu, au contraire, qu'existe l'Univers et tout ce qu'il renferme. Aussi est-ce avec raison que Dieu est appelé : « cause première, premier moteur, source de tout être et de toute perfection, être suprême : toutes appellations qui désignent quelques-uns des aspects sous lesquels nous pouvons le concevoir (1). »

Nous sommes, comme on le voit, conduits à l'anticipation de Dieu et à la croyance à son existence par un travail naturel de l'esprit, qui est dirigé par ce principe souvent cité par Gassendi que « tout ordre suppose un ordonnateur », ou quelque autre principe analogue sans lequel tout raisonnement serait impossible.

A quoi donc, en définitive, se ramène cette preuve que Gassendi développe longuement ? A la description même du procédé par lequel l'intelligence, sous l'impulsion irrésistible de ses lois, s'élève à l'idée de la divinité. Elle vaut ce que valent ces lois elles-mêmes. Existe-t-il réellement quelque autre démonstration plus concluante ?

II. — Nous savons que Dieu est, pouvons-nous aussi sûrement dire ce qu'il est ? Gassendi, sur ce point, n'est guère éloigné de penser comme Simonide qui, interrogé par le tyran Hiéron, sur la nature de Dieu, demanda un jour pour préparer sa réponse ; puis, le lendemain venu, en demanda deux, puis trois... et finalement déclara que plus il y pensait, plus il trouvait la chose obscure. Cette opinion n'est-elle pas celle des plus grands philosophes, celle des Pères de l'Église eux-mêmes, qui avouent que Dieu est incompréhensible ? C'est que si la connaissance de l'effet nous permet d'affirmer avec certitude l'existence de la cause, elle ne nous révèle pas aussi clairement quelle est cette cause en elle-même.

Cette incompréhensibilité de Dieu tient d'ailleurs à plusieurs

Gass., I, 294.

raisons[1] : à la faiblesse de notre esprit, d'abord, et à la grandeur de Dieu; il n'y a qu'un être infini qui puisse comprendre l'Être infini. Le regard de notre intelligence est comme celui de notre corps : une lumière trop éclatante le trouble et l'éblouit. — Elle tient, en outre, à ce que notre entendement ne peut rien concevoir qui ne soit comme voilé par quelque représentation sensible, d'où la difficulté de déchirer ce voile pour nous faire une idée précise de la réalité qu'il nous dérobe, tout en nous la faisant supposer.

Le seul moyen que nous ayons d'arriver à un résultat sérieux est celui-là même qui nous a permis de prouver l'existence de Dieu : c'est-à-dire la description du travail naturel qu'accomplit notre intelligence en obéissant à ses lois. Or, c'est précisément ce moyen qu'emploie Gassendi : Dieu, dit-il, est conçu par l'intelligence comme la raison de toutes choses, partant comme la perfection même; elle lui refusera donc toutes les qualités relatives qu'elle aperçoit dans les choses et qui ne sont en réalité que des imperfections, et elle lui attribuera toutes les perfections véritables qu'elle conçoit, en les portant à leur plus haut degré[2]. Dans le premier cas, elle nous dira surtout ce que Dieu n'est pas, dans le second plus particulièrement ce qu'il est.

La première de ces deux méthodes permet à Gassendi d'écarter plusieurs hypothèses dangereuses et qui tendent à fausser l'idée que nous avons de la Divinité. Ainsi, il est évident que Dieu ne saurait être, comme le croit le physicien Straton, dépourvu de sentiment et d'intelligence. Comment, en effet, admettre qu'une cause, insensible et aveugle, ait pu produire une œuvre aussi admirable que le monde? — Il est évident, en second lieu, que Dieu ne peut pas être, comme le pensaient Diogène d'Apollonie et Parménide, l'ensemble même des choses, une sorte de principe complexe, à la fois intelligent et corporel, car, dans ce cas, toutes les vicissitudes des êtres atteindraient Dieu lui-même et il souffrirait de nos souffrances. Tout autre était l'opinion de

1. Gass., I, 295.
2. « Cum nihil possimus cogitare ita perfectum, ut non adnexum plurimum imperfectionis habeat; tum perfectionem Deo attrib[illegible] imperfectione omni detracta; tum attribuent
tionis id est, infinite infra divinam
I, 296.)

Platon et d'Aristote : suivant ces philosophes, la nature de Dieu ne saurait avoir rien de commun avec la matière, car toute substance corporelle est limitée, composée, divisible, sujette au changement et à la corruption : toutes choses absolument incompatibles avec la nature d'un être parfait. Platon et Aristote ont raison : Dieu, comme le remarque Cicéron, qui, sur ce point, admet la doctrine de ces philosophes, Dieu ne saurait se concevoir autrement que comme un esprit ou un entendement dégagé et libre de tout alliage matériel (concretione mortali), connaissant tout et mouvant tout [1].

On objecte qu'une conception pareille est pure fiction, toute anticipation de Dieu étant nécessairement, comme nous l'avons dit déjà, voilée par une représentation sensible. Pouvons-nous raisonnablement affirmer que Dieu répond à la définition de Platon et d'Aristote, puisque nous ne pouvons rien penser sans image? — Il suffit de se rappeler, nous dit Gassendi [2], que nous avons deux manières tout à fait différentes de connaître; nous pouvons connaître soit par l'imagination ou intelligence intuitive, soit par la raison, ou intelligence discursive et de conséquence. Sans doute tant que nous nous bornons à nous représenter simplement les choses; tant que nous en recevons simplement l'impression, notre connaissance est purement sensible; mais ne pouvons-nous pas raisonner sur ces impressions et ces images, tirer des conséquences et, à l'occasion des données des sens, former des conceptions plus élevées? Le soleil que nous voyons n'a que la grandeur d'un pied : par le raisonnement, nous le jugeons immense; par le raisonnement, nous jugeons, grâce à certains indices, que, sous le voile qui le cache, se trouve un homme, un être vivant et animé, bien que nous ne l'ayons pas directement aperçu. De même, à travers le voile de l'Univers, grâce à l'ordre et à l'harmonie qui y règnent, nous pressentons un Dieu supérieur à cet univers lui-même, à cet ordre et à cette harmonie. Bien plus, nous sommes nécessairement amenés, par le raisonnement, à remonter de perfection relative en perfection relative jusqu'à la perfection absolue, qui se suffit à elle-même et explique tout le reste. Or, cette

...7.

...ut, Physique, 2e partie, ch. XIII, de l'Entendement.

perfection doit être dépouillée de tous les défauts inhérents aux substances connues par les sens; aussi dirons-nous [1] de Dieu non pas qu'il est à proprement parler une substance, mais une *hyper-substance*; non pas qu'il est intelligent, mais hyper-intelligent. Et par là, nous entendrons deux choses : d'une part que Dieu, tout en étant distinct des corps, ne se confond cependant pas avec le vide, car le vide ne peut rien produire, mais qu'il est un être réel et actif; d'autre part qu'il n'est soumis à aucune des défaillances des autres êtres, dont il est le principe et la raison.

C'est pourquoi, lorsque nous parlons de Dieu et de ses attributs, nous devons nous rappeler toujours que nos expressions ne traduisent jamais exactement notre pensée et ne correspondent jamais d'une manière rigoureuse à l'objet qu'elles désignent, car le langage [2] est le fruit de l'imagination et chaque terme évoque une image; nous devons nous rappeler enfin que quelque sublime que soit l'idée que nous nous faisons de Dieu, cette idée nous paraît encore et toujours inférieure à son objet. De telle sorte qu'en pensant à la divinité nous nous sentons d'un côté impuissants à la comprendre, de l'autre impuissants à en nier l'existence et la souveraine perfection. Dieu est donc, pour nous, un être dont nous apercevons en quelque sorte le reflet dans l'univers et dont nous nous efforçons, par un raisonnement naturel, en obéissant aux lois de notre constitution mentale, de déterminer autant que possible les attributs. Gassendi est ainsi amené à se demander quels sont ceux de ces attributs que nous pouvons connaître et quelle idée nous pouvons légitimement nous en faire.

III. — Nous savons par ce qui précède que Dieu est un être, une substance; et, de plus, qu'il est une substance intelligente : Etudions-le successivement sous ces deux aspects : « En tant que substance, dit Gassendi, il peut être considéré en lui-même et dans ses rapports avec le temps et l'espace : d'où ses trois attributs métaphysiques : l'unité, l'éternité et l'immensité. En tant que *substance intelligente*, il peut être considéré aux différents points

1. « Illi eximie locuti sunt qui Deum esse non substantiam, sed super-substantiam; non substantialem, sed super-substantialem dixerunt. » (Gass., I, 298.)

2. *Ibid.*, 299.

de vue de la connaissance universelle qu'il a des choses; du pouvoir qu'il possède de les réaliser; de la manière dont il les réalise, en les concevant; du bonheur enfin qui résulte de son intelligence même : d'où toute une nouvelle classe d'attributs : l'omniscience, la toute-puissance, la bonté, la liberté, la sagesse et la félicité [1]. »

Dieu est *un et simple*. En effet, toute substance composée et divisible est sujette au changement et peut être détruite par la dissolution de ses parties; en outre, chacune de ces parties composantes est nécessairement imparfaite, or, la force qui, seule, pourrait produire le même résultat qu'elles toutes réunies leur serait assurément supérieure; donc Dieu est un, est simple. Ajoutons que l'harmonie du monde prouve non moins clairement cette unité et cette simplicité, car de même qu'une armée bien conduite ne peut l'être que par un seul chef, de même l'Univers ne peut avoir reçu ses lois que d'un seul ordonnateur.

L'*infinité* et l'*immensité* de la substance divine ressortent des mêmes considérations : admettre que Dieu n'est ni infini, ni immense, c'est admettre que sa puissance et son intelligence sont bornées, partant imparfaites, puisqu'il existerait toute une partie de l'espace qui échapperait à leur action. Mais d'où viendraient ces limites apportées à Dieu? — D'un autre Être? — Alors cet Être seul serait le vrai Dieu. — De lui-même? — La chose est inintelligible, car elle ne pourrait s'expliquer que par l'impuissance ou l'inintelligence divines, toutes suppositions contradictoires. Disons enfin « que Dieu est pour nous un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand; or, s'il n'embrassait pas l'immensité de l'espace, il y aurait quelque chose de plus grand que Dieu, à savoir : l'espace lui-même [2] ».

Épicure semble croire, il est vrai, que l'immensité est incompatible avec l'activité divine, car toute action implique mouvement et l'infini ne se pourrait mouvoir. Mais cette objection perd toute sa valeur dès qu'on conçoit Dieu comme un pur esprit, et, avec Aristote, comme un moteur immobile. Il importe d'ailleurs de bien entendre ce terme d'immensité, quand on l'applique à Dieu. On se fait d'ordinaire l'idée la plus fausse de cet attribut.

1. Gass., I, 303.
2. Gass., I, 305.

Nous concevons l'immensité par comparaison avec l'espace qui est aussi immense à sa manière, lorsqu'en réalité elle est sans rapport avec lui. Nous devrions plutôt la concevoir par comparaison avec la blancheur, la douceur [1] et autres qualités semblables qu'on mesure, non par le lieu qu'elles occupent, mais d'après le degré d'intensité qu'elles présentent. Ainsi, bien que nous disions que Dieu est partout, c'est-à-dire en tout lieu, nous pourrions dire plus exactement qu'il est en lui-même; de telle sorte que sa présence à tout l'espace n'est qu'une conséquence de cette diffusion intime et personnelle en lui-même, s'il est permis de s'exprimer ainsi : « Cum illa velut diffusio, qua omni loco præsens sit, tantum quidpiam consequens ad illam velut diffusionem, quam habet prius in se ipso. »

Dieu est *Éternel*, c'est-à-dire qu'il n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin. Pour le prouver, Gassendi examine les différentes hypothèses qui peuvent être faites à ce sujet et qui se ramènent aux trois suivantes [2] : ou Dieu a été créé par un autre être; alors il est dépendant et imparfait : dans ce cas, c'est l'être qui l'a créé qui est véritablement Dieu; ou bien Dieu s'est créé lui-même : mais comment concevoir cette création? Pour qu'il ait été créé, il faut qu'il n'ait pas été; pour qu'il ait pu se créer, il faut qu'il ait existé. La contradiction est manifeste. Dira-t-on que Dieu ne s'est pas précisément créé, mais qu'il est né en quelque sorte soudainement? Soit, mais alors on sera inintelligible pour soi-même et pour les autres. Reste la troisième hypothèse, qui est seule claire et précise, c'est que Dieu est *Éternel*. — Nous pouvons dire, pour les mêmes raisons, qu'il est *Immuable :* « car tout changement implique le passage de l'être au non-être ou du non-être à l'être », ce qui ne saurait convenir à un être parfait. Concluons donc que Dieu existe par lui-même et nécessairement; que nécessairement il a toujours été et sera toujours. Aussi, dit-on, avec raison, qu'il est acte pur; que tous ses attributs, toutes ses perfections ont existé de tout temps, telles qu'elles sont et non pas seulement en puissance. C'est dans ce sens que nous avons défini l'Éternité « la possession d'une vie sans limite, possession

1. Gass., I, 304.
2. Gass., I, 306.

actuelle et parfaite (possessio vitæ interminabilis quæ sit perfecta et tota simul); entendant par là que la substance divine n'acquiert pas ses biens un à un, mais possède à la fois, n'importe à quel moment, tous les biens qu'elle a pu ou qu'elle pourra avoir [1]. »

Au premier rang des autres attributs de Dieu se place l'*Intelligence*. Mais il faut bien marquer les différences qui séparent l'intelligence divine de l'intelligence humaine. Celle-ci ne parvient à la vérité que graduellement, en observant, en raisonnant, d'où pour l'homme un certain malaise et une certaine inquiétude; celle-là voit tout d'un simple regard, le présent, le passé et l'avenir : infinie comme la substance, elle ne saurait avoir de limites. Dira-t-on qu'une telle manière de concevoir est inintelligible et qu'il semble impossible surtout que Dieu connaisse l'avenir? Nous répondrons qu'il n'appartient pas à notre intelligence de déterminer exactement ce dont Dieu est capable; en outre, nous ferons remarquer « que Dieu, connaissant les êtres et les forces dont ils sont doués, connaît en même temps les rapports qu'ils doivent avoir et les effets qui en doivent résulter avec toutes leurs circonstances ; de telle sorte qu'aucun des événements futurs ne lui échappe, car ils forment une série continue et s'enchaînent par les liens de l'effet à la cause. Bien plus, connaissant la puissance des choses, Dieu connaît par là même non seulement les effets futurs réels, mais encore tous les effets possibles [2]. »

La *Puissance* étant une perfection, on ne saurait davantage la refuser à Dieu; seulement il ne faut point oublier que la puissance divine ne s'exerce pas comme la nôtre par une série d'actes successifs, mais qu'elle est toujours en acte, c'est-à-dire toujours égale à elle-même. Prétendre, comme on l'a fait, que la puissance d'agir est en contradiction avec l'immutabilité, c'est assimiler Dieu aux corps; or, nous savons qu'il faut le concevoir non comme un corps, mais comme un esprit pur et un moteur immobile. Plus puériles encore sont les objections qu'on élève contre l'infinité de cette puissance, en disant, par exemple, qu'il est impossible à Dieu de faire que la neige

1. Gass., I, *ibid.*
2. Gass., I, 307.

soit noire, que le feu soit froid ou qu'un bâton n'ait pas deux bouts. Que demande-t-on, lorsqu'on raisonne ainsi? Non que Dieu fasse de rien quelque chose ou de quelque chose rien; non qu'il change les qualités d'un objet, mais bien qu'une chose ait et n'ait pas en même temps le même attribut : ce qui est absurde, ou plutôt paraît absurde, car « la puissance divine étant infinie, nous ne pouvons même pas affirmer qu'il lui soit impossible de réaliser deux contradictoires [1] ».

Étant tout-puissant et omniscient, Dieu est comme un océan de biens inépuisable; aussi est-il inadmissible qu'il ne soit pas porté à communiquer à d'autres êtres ces biens qu'il connaît et qui sont en son pouvoir; c'est-à-dire qu'il ne soit pas doué de *Bonté*. Ce nouvel attribut est donc une conséquence naturelle des deux attributs qui précèdent.

Dieu est *Libre*, car il est contraire à l'idée que nous avons de lui soit qu'il puisse recevoir d'un autre être quelque contrainte, soit qu'il s'impose à lui-même quelque loi qu'il ne pourrait transgresser. Limiter sa liberté, ce serait par là même limiter et sa puissance et sa bonté, ce qui est inconcevable. Sa liberté ne peut avoir d'autres limites que sa prudence et sa sagesse qui sont infinies; mais ici renaît plus pressante la difficulté de concilier avec ce nouvel attribut, l'immutabilité divine. Nous croyons à la liberté de Dieu, les prières que nous lui adressons le prouvent; mais alors comment admettre qu'il ne soit pas soumis au changement? — « Quand nous prions Dieu, répond Gassendi [2], nous agissons conformément à ses desseins; mais quand nous disons qu'il se laisse fléchir par nos prières, nous n'entendons pas qu'il a décidé une chose et qu'il en veut une autre, mais simplement qu'il accorde à nos instances ce qu'il avait résolu d'y accorder. Il n'y a donc pas lieu de le considérer pour cela comme inconstant : lorsqu'il nous paraît ne plus vouloir ce qu'il a antérieurement voulu, il ne faut accuser de cette contradiction que la faiblesse de notre esprit. En effet, il peut vouloir d'une manière constante et immuable qu'une chose puisse changer, de sorte que nous devons penser non point qu'il cesse de vouloir ce qu'il a voulu déjà, mais bien qu'il veut constam-

1. « Cum Dei potentia infinita sit, ne hoc quidem possumus scire, an illius potentiam fugiat, ut duo contradictoria faciat. » (Gass., I, 309.)
2. Gass., II, 309.

ment qu'une chose cesse en vertu d'une loi de sa volonté même [1]. »

De tout ce qui précède il résulte que Dieu doit jouir de la félicité suprême. Connaissant tous les biens qu'il possède, il ne peut pas ne pas en être heureux; éternel et immuable, il doit jouir d'une sécurité parfaite; exempt de tout mal, il est également exempt de tout souci; tout-puissant, nulle force étrangère ne saurait troubler son bonheur. — Épicure objecte que si Dieu est un, il ne saurait être heureux [2]; mais c'est qu'Épicure se le représente sous l'image de l'homme et ne voit pas quelle est sa vraie nature. Celui-là seul souffre de la solitude, qui ne trouve pas en lui-même tous les biens qu'il désire, c'est-à-dire qui est imparfait. — Plus ingénieuse est l'objection qu'on tire des conditions mêmes du plaisir. Tout plaisir, fait remarquer Cotta [3], suppose activité; nul plaisir à l'état de repos, or Dieu n'est pas vraiment actif. — Nous avons répondu déjà à cette difficulté en faisant observer qu'on assimilait à tort l'activité divine avec celle des forces contingentes; or, bien que cette activité ne se traduise pas par une série d'actes successifs, elle n'en est pas moins réelle et rien ne nous autorise à l'identifier avec le repos. Gassendi ajoute que toute activité imparfaite ne peut obtenir qu'un bonheur relatif, le plus souvent troublé par l'aiguillon du désir; mais comment une activité dans la plénitude de son développement, en possession de tous les biens possibles, ne posséderait-elle pas le souverain bonheur?

IV. — Il reste à étudier les rapports que Dieu soutient avec le monde et à montrer qu'il en est à la fois l'auteur et la providence.

Tous les arguments que Gassendi a invoqués déjà pour prouver l'existence de Dieu, prouvent non moins clairement son action. Comment admettre et comprendre, sans une cause intelligente, qu'il y ait dans tout l'univers, soit qu'on le considère dans son ensemble, soit qu'on le considère dans ses parties, un ordre et une harmonie si admirables? L'intervention

1. Nous avons vu comment Gassendi concilie ces attributs de Dieu avec la liberté humaine. Physique, 2e partie, ch. VI.
2. Gass., I, 304.
3. Gass., I, 306.

de cette cause est évidente partout; dans la forme si régulière et si parfaite des prismes qui composent les minéraux, dans les plantes et les animaux dont les organes et les diverses fonctions révèlent une merveilleuse industrie, dans les lois fixes qui président aux mouvements des saisons et des astres et qui font du monde un ensemble plus étonnant que les œuvres mêmes les plus achevées de l'homme [1].

Épicure pense, nous le savons, que tout cela s'explique naturellement et simplement, sans qu'il soit besoin de recourir à aucune cause distincte des atomes. Est-ce que nous ne voyons pas, nous dit-il, la nature ou le hasard produire chaque jour des effets admirables? Que de résultats suprenants sont dus au rapprochement ou à la séparation des germes, au temps et aux circonstances seules, soit dans la formation des pierres précieuses, soit dans la constitution des plantes et des animaux! Si l'on peut expliquer ainsi les minéraux, les insectes, pourquoi ne pourrait-on pas expliquer de la même manière les êtres d'une organisation plus compliquée? Est-ce que, en définitive, un ciron ne nous révèle pas autant d'art que l'homme lui-même?

Cette objection d'Épicure est l'objection même que reproduisent les matérialistes de tous les temps, mais la réponse qu'y fait Gassendi conserve encore toute sa valeur : Admettons, nous dit-il, que les mouches et les autres insectes soient spontanément créés par la nature, il reste à se demander quelle est cette nature elle-même et d'où vient la force propre que possèdent les germes? Comment se fait-il qu'ils aient le pouvoir de former des œuvres si admirables, si, à l'origine du monde, ils n'ont pas reçu d'un principe intelligent qui a tout ordonné, cette énergie même dont ils disposent [2]?

1. Gass., I, 311.

2. « Verum quæstio est de ipsa natura, seu vi indita seminibus rerum; quomodo nempe illis insit, et idonea quidem conformandis rebus adeo admirabilibus, nisi aliquis fuerit ipso mundi initio, qui talem vim indiderit, talemque seriem ordinarit. » (Gass., p. 315.) De cette explication de la vie, on peut rapprocher l'explication analogue de C. Bernard : « Quand un poulet se développe dans un œuf, nous dit-il, ce n'est point la formation du corps animal en tant que groupement d'éléments chimiques qui caractérise naturellement la force vitale, mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie et qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, c'est l'*idée directrice* de cette évolution vitale. » (Voir plus haut, Physique, 1re partie, chap. v.)

En second lieu, cet ordre que nous admirons, on l'attribue au hasard, c'est-à-dire à quelque chose d'aveugle, d'inintelligent, voire d'inintelligible, mais supposons qu'on l'attribue à une cause raisonnable : de ces deux hypothèses quelle sera la plus vraisemblable? L'hésitation n'est pas possible.

Enfin si le monde a pu se former par la rencontre fortuite des atomes, d'où vient que ces atomes n'aient jamais formé d'eux-mêmes ni une ville, ni un portique? On refuse d'attribuer au hasard la création d'un palais et on lui attribue courageusement la création du monde qui exige un art infiniment plus parfait. Si l'on nous disait que toutes les lettres qui composent l'*Iliade*, jetées pêle-mêle, se sont d'elles-mêmes disposées de manière à former ce chef-d'œuvre, nous refuserions de le croire et nous croyons, sans difficulté, que les atomes dont le nombre est incalculable ont pu cependant former l'univers, le plus admirable de tous les poèmes [1]. On ne peut ici qu'admirer la foi robuste des matérialistes.

Ils nous demandent maintenant comment Dieu aurait pu créer le monde? Nous avouerons, répond Gassendi, que sur ce point notre ignorance égale la leur. Ce qui est certain, c'est que Dieu ne saurait agir comme agissent les hommes et qu'il n'a besoin pour créer ni de soufflet ni d'enclume. Si cependant nous comparons entre eux les efforts des hommes pour produire une œuvre; si nous remarquons que plus un homme est intelligent, moins il lui faut de travail pour obtenir les plus beaux résultats, nous en arriverons à penser que l'artiste le plus habile sera celui qui, pour arriver au but qu'il se propose, n'aura besoin ni de matériaux, ni de ministres, ni d'instruments, mais pourra tout produire de lui-même par un acte incompréhensible pour notre entendement fini.

Pouvons-nous au moins rendre compte du pourquoi de la création? — Quels motifs ont déterminé Dieu à former le monde? Si ces motifs existent pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé de toute éternité? Nous pourrions répondre simplement qu'il n'y a pas lieu de se poser une telle question, puisqu'il est naturel que nous ignorions les raisons d'agir d'un être souverainement sage,

1. Bossuet et Fénelon n'ont guère fait que développer ces arguments groupés par Gassendi et empruntés, pour la plupart, à Cicéron et aux philosophes anciens.

puissant et libre. Si de l'existence même du monde il ressort qu'il possède toutes les perfections, la création se trouve par là même justifiée; nous pourrions donc *a priori* écarter cette objection nouvelle. Examinons-la cependant de plus près.

Et d'abord, nous dit-on, quel était l'état de Dieu avant la création? — L'état assurément, répond Gassendi, d'un être essentiellement actif et qui jouissait de la contemplation même de toutes ses perfections [1]. — Mais alors, pourquoi sortir de cet état de béatitude suprême pour appeler le monde à l'existence? — Ce ne peut être sans doute en vue de son utilité propre, mais de sa gloire : en créant les choses qu'il concevait, il a non pas obéi à quelque nécessité supérieure, il a simplement et en toute liberté prouvé sa bonté en la faisant rayonner au dehors. — Mais, s'il en est ainsi, pourquoi Dieu s'est-il privé de cette satisfaction pendant tout le temps qui a précédé la création? — Gassendi répond en disant que cette satisfaction n'est en quelque sorte qu'accidentelle et que Dieu se suffit à lui-même. Il eût mieux valu peut-être faire encore une fois ici appel à la faiblesse de notre esprit pour lequel les desseins de la divinité sont incompréhensibles.

En second lieu, il est tout aussi difficile d'admettre, objectent Epicure et Lucrèce, que Dieu ait créé le monde pour prouver sa bonté, c'est-à-dire qu'il l'ait créé non en vue de son utilité propre, mais de la nôtre. Si cette hypothèse était vraie, est-ce que Dieu aurait exposé l'homme qu'il aime à tous les maux qui l'accablent? La position précaire de l'homme ici-bas prouve suffisamment que l'univers n'a pas été fait pour lui.

On sait avec quelle force et quelle éloquence ces objections, qui sont celles des pessimistes de tous les temps, ont été présentées par Lucrèce [2]; Gassendi les passe toutes en revue et en examine soigneusement la valeur. Dans cette discussion, il s'efforce de prouver qu'il n'est pas un être intelligent qui ne reconnaisse que la vie est un bien et qu'il vaut mieux être que ne pas être. La vie ne serait réellement un mal pour quelques hommes que s'ils devaient mourir tout entiers; or, telle n'est pas notre destinée, l'homme est immortel. Quant aux difficultés de toutes sortes qu'il nous faut vaincre pour écarter la douleur, il est juste

1. Gass., I, 318.
2. Voir Lucrèce, liv. V. *Epic. apud Lactantium*, liv. VII, cap. v.

de remarquer qu'elles sont singulièrement accrues par notre incurie et notre paresse; en outre, Dieu n'a-t-il pas mis à notre disposition mille moyens de les surmonter? N'oublions pas, enfin, que le travail qui nous est imposé, lorsqu'il cesse d'être un plaisir, constitue précisément notre mérite et nous donne droit à une récompense future. Ces critiques dirigées plus spécialement contre Epicure et ses disciples n'ont rien perdu de leur force aujourd'hui et les adversaires du pessimisme contemporain n'y ont guère ajouté d'arguments nouveaux [1].

V. — Reste le troisième problème que nous avons énoncé : celui de la Providence divine. La Providence, nous dit Gassendi, peut être considérée à deux points de vue différents : comme le soin que Dieu prend du monde en général, et comme le soin qu'il prend de l'homme. Quelles difficultés soulève-t-elle dans les deux cas?

La première difficulté signalée par Epicure et mise surtout en relief par Lucien et par Lucrèce viendrait de l'incompatibilité de la providence avec la félicité et la perfection divines. Cette difficulté, nous l'avons plusieurs fois rencontrée déjà. Conçoit-on, nous disent ces philosophes, que Dieu s'occupe de tous les événements qui se produisent dans l'univers sans que son bonheur et sa tranquillité en soient troublés? Conçoit-on que lui, qui est la perfection même, s'abaisse à des détails aussi infimes et veuille savoir, par exemple, le nombre des insectes qui naissent et des poissons qui sont dans la mer?

D'ailleurs, est-ce que tout dans le monde ne se produit pas absolument comme s'il n'y avait pas de providence? Parmi les choses, les unes sont dues au hasard; les autres, celles qui sont soumises à un ordre régulier, s'expliquent suffisamment par leurs causes. Il en est de l'univers et des parties qui le composent, comme d'une république ou d'une armée dont tous les citoyens ou tous les soldats connaîtraient très bien le rôle qu'ils ont à remplir et qui, dès lors, n'auraient aucunement besoin d'un chef qui les dirige [2]. — Entre la République du monde et

1. Gass., I, 313 et sq.
2. « Videtur proinde Epicurus habuisse hunc mundum, ut rempublicam aliquam in qua cives omnes edocti sua munia, illa absque moderatore, consiliove illo generali exsequantur. » (Gass., I, p. 321.)

celle des hommes s'il existe une différence, elle vient de la raison dont les hommes seuls sont doués et qui entraîne des fluctuations incessantes que les autres forces ignorent.

Enfin, dans l'hypothèse où se placent les défenseurs de la Providence, comment expliquer la multitude des faits qui révoltent la raison? Comment se fait-il que la foudre frappe les innocents et qu'elle détruise les temples? Comment se fait-il que la pluie tombe dans la mer où elle est inutile, et laisse souffrir les moissons qui la réclament? La Providence est donc contraire et à l'idée que nous nous faisons de Dieu et aux faits que nous montre l'expérience [1].

S'appuyant sur les résultats obtenus par ses précédentes analyses, Gassendi s'efforce de prouver que ces objections tombent au contraire d'elles-mêmes, dès qu'on se fait une notion exacte de la divinité et qu'on sait comprendre le spectacle de l'univers.

Examinons d'abord l'idée que nous nous faisons de Dieu. La raison qui nous prouve que Dieu existe nous prouve également qu'il possède toutes les perfections. Admettre qu'il lui en manque une seule, serait admettre que nous pouvons concevoir un être plus parfait que le Dieu réel lui-même, ce qui est absurde et impie [2]. Or, pouvoir prendre soin de l'univers et en être la providence est assurément une perfection : donc Dieu la possède.

Il y a plus, Dieu, avons-nous dit, est sage, tout-puissant et très bon. Si Dieu est sage et intelligent, il connaît non seulement ce qui existe, mais de quelle manière ce qui existe peut être le mieux ordonné et administré; s'il est tout-puissant, rien ne peut entraver ou limiter son action; s'il est bon, il ne peut rester enfermé en lui-même et jouir seul de ses perfections; par conséquent, lui refuser la providence ce serait en même temps lui refuser toutes les qualités qui précèdent. A quoi reconnaîtrons-nous, en effet, la sagesse de Dieu s'il n'intervient pas dans

1. Gass., I, 321.

2. « Constat satis fieri non posse, ut Deum esse intelligamus, cui desit aliqua perfectio. Quippe id potius foret Deus, cui ea perfectio tribueretur; et quamvis dicas fieri posse, ut concepta perfectio nulli rei conveniat; saltem quia mens nostra cogitare potest aliquam naturam cujus perfectio propria sit; cogitaremus ergo naturam, quæ esset divina perfectior, quod et absurdum, et nefas est. » (Gass., II, 323.)

l'univers? Si son intelligence est purement contemplative, elle est inférieure à celle dont la connaissance est suivie d'action, par suite imparfaite. Si sa puissance est étrangère à l'activité qui est dans les choses, nous ne saurions la dire infinie. Si, enfin, connaissant le bien et pouvant le réaliser il ne le fait pas, c'est qu'il ne possède point la véritable bonté [1].

Dieu, en outre, ayant créé le monde, comme nous l'avons prouvé, il est naturel qu'il s'occupe de son œuvre. Dira-t-on que cela est indigne de lui? Mais en quoi ce soin serait-il plus indigne de sa perfection que celui qu'il a pris de tout créer? — On pourrait admettre, il est vrai, que le monde a été créé par Dieu de telle sorte qu'il n'ait plus besoin de son concours. Mais Gassendi répond « que le monde n'existant pas par lui-même et n'étant rien en dehors de l'action qui l'a tiré du néant, il ne serait pas possible qu'il ne retourne point au néant, s'il n'était soutenu par la force qui, à l'origine, l'a fait quelque chose. Il ne dépend pas moins de son auteur que la lumière ne dépend du soleil : de même que la lumière ne saurait durer privée du foyer d'où elle est partie, de même le monde ne saurait subsister privé de Dieu. Il y a des choses, sans doute, qui peuvent continuer d'être sans leurs causes; c'est qu'alors ces causes diffèrent de celles qui précèdent : leur action se borne à modifier une matière préexistante et à en régler l'énergie de telle sorte qu'une modification nouvelle apparaisse. Mais comment le monde qui n'est rien sans Dieu, rien par lui-même, pourrait-il subsister privé de son assistance? Dieu comme cause du monde doit être comparé au soleil considéré comme cause de la lumière : de même que la lumière s'éteindrait dans l'espace si le soleil cessait de l'alimenter, de même le monde retomberait dans le néant si Dieu cessait de le soutenir de sa main protectrice [2]. »

A posteriori, la Providence de Dieu est non moins facile à établir. A plusieurs reprises Gassendi a parlé de l'ordre et de l'harmonie de l'univers; il répète ici que cet ordre et cette harmonie ne se peuvent concevoir sans un ordonnateur. Aux chefs-d'œuvre qui nous entourent il faut un architecte; au corps, il faut une âme; à l'univers, il faut un Dieu-Providence. Dira-t-on

1. Gass., II, 323. Cf. Leibniz, *Essais de théodicée.*
2. Gass., I, 323.

que tout cela est dû à la seule nature? Mais alors il faudra reconnaître que l'ordre qui existe entre les parties du monde, que leur adaptation à des fins incontestables, prouvent que cette nature est divine. — Gassendi étudie de plus près cependant les objections d'Epicure [1] : Le soin du monde, nous dit Epicure, troublerait la félicité divine. — Pour qu'il en fût ainsi, répond Gassendi, il faudrait que Dieu ressemblât à l'homme et fût imparfait comme lui; or, nous avons montré quelle distance infinie les sépare. — Au reste ce qu'Epicure ne remarque point, c'est que l'homme lui-même prend plaisir à développer son activité conformément à sa nature; pourquoi Dieu ne serait-il pas heureux aussi en développant, de même, toutes ses facultés? Ne savons-nous pas encore que certains travaux qui fatiguent les débutants, récréent les ouvriers experts? Dieu étant l'activité parfaite et ne pouvant rencontrer d'obstacle, ne saurait donc éprouver aucune peine, en agissant. Enfin, quelle plus grande joie que d'aider les autres et de leur faire du bien? Si le soleil peut réchauffer de ses rayons, sans fatigue et sans ennui, tous les êtres qui naissent; pourquoi Dieu, soleil invisible, ne pourrait-il prendre soin, sans ennui et sans peine, de tout ce qui existe? Remarquons d'ailleurs ce qui se passe dans l'être vivant : l'âme veille à tous les éléments qui composent le corps et il n'en est pas un, quelque petit qu'il soit, qu'elle ne nourrisse et ne dirige et cependant nulle occupation ne paraît moins pénible ni plus naturelle. Il en est de même de l'action de Dieu sur le monde, bien que Dieu n'en soit point l'âme proprement dite. — Mais cela est indigne de sa perfection? Nous avons répondu déjà à cette objection; ajoutons simplement ici que certaines choses peuvent nous paraître viles et indignes qui ne le sont point au regard de Dieu, qui en connaît mieux la valeur.

La seconde objection d'Epicure, c'est que tout se produit soit par hasard, soit naturellement : mais que signifie ce mot de hasard, sinon l'ignorance où nous sommes des véritables causes des événements? Ce qui nous apparaît comme étant sans ordre et sans dessein, peut trouver sa raison d'être dans un plan plus général que l'intelligence seule de Dieu connaît. Combien d'événements peuvent se produire soit dans un État, soit dans une

1. Gass., II, 324, 325.

armée que le vulgaire attribue au hasard et qui, cependant, ont été prévus et voulus par les chefs.

L'explication que donne Epicure de toutes les choses qu'on ne peut attribuer au hasard n'est guère plus acceptable. Il admet que tout arrive naturellement, que dans l'univers chaque partie remplit son rôle et obéit à ses lois sans qu'il soit utile d'un principe supérieur qui les dirige; mais ce dont il faut rendre compte c'est de l'intelligence même de chacune de ces parties. Comment se fait-il qu'elles soient si bien instruites, qu'elles concourent à produire un ensemble si merveilleux? Ne faudra-t-il pas supposer une force infiniment sage qui ait pris soin de les diriger? — On répond alors qu'on ne conçoit plus les effets aveugles de la foudre et les maux qui accablent les hommes honnêtes. A cette dernière objection, Gassendi oppose les considérations suivantes : « Bien qu'on accorde à Dieu l'empire sur toutes choses, on ne nie cependant pas l'existence des causes qu'il a créées et qu'il laisse agir. Sa providence est générale et il permet à la nature de suivre le cours qu'il lui a tracé. Aussi, lorsque tombe la foudre ou lorsque se produit quelque autre événement qui nous étonne, ne devons-nous pas considérer Dieu comme en étant la cause unique et nier l'intervention de toute autre cause naturelle; il faut simplement supposer qu'il est la cause générale de ce fait comme de tous les autres, et rechercher en même temps quelle en est la cause particulière : si nous ne la découvrons pas, il n'en faut accuser que la faiblesse de notre esprit [1]. » En résumé tout désordre apparent s'explique par l'ordre universel, que nous ne pouvons exactement concevoir.

VI. — L'objection qui précède devient plus précise quand elle est dirigée contre la Providence particulière. Comment expliquer les maux qui nous accablent, s'il est vrai que Dieu prend soin de l'homme et a créé pour lui l'univers?

Epicure appuie cette objection sur les arguments les plus spécieux [2] : Et d'abord, nous dit-il, Dieu ne peut pas ne pas rester indifférent aux préoccupations et au sort des hommes, car tout sentiment de bienveillance, de colère ou d'indignation est une

1. Gass., I, 325.
2. Gass., I, 326.

preuve de faiblesse. Nous n'avons du reste aucune raison de croire qu'il se laisse fléchir par nos prières. Que prouvent, en effet, tous les ex-voto des fidèles? Que leurs désirs se sont réalisés, non que Dieu les a exaucés. Qu'on leur oppose tous les souhaits qui n'ont pas été entendus et l'on verra combien ils sont plus nombreux!

En second lieu, si Dieu a tout fait pour nous, pourquoi donc a-t-il prodigué à nos côtés et les animaux dangereux et les poisons qui nous nuisent? Pourquoi a-t-il créé l'enfant si faible, tandis qu'il donne à l'animal le pouvoir de se suffire à lui-même presque en naissant?

Pourquoi enfin, ces maux qui accablent l'homme de bien? Pourquoi ces richesses et ces honneurs qui vont au contraire au coupable? La souffrance de l'homme de bien est inexplicable, car, ou Dieu veut la supprimer, sans le pouvoir; ou il le peut, sans le vouloir; ou il ne le peut ni ne le veut; alors, dans le premier cas, il n'est point tout-puissant, par conséquent il n'est point Dieu; dans le second, il est jaloux, ce qui est inconciliable avec sa perfection; dans le troisième, il est en même temps jaloux et impuissant, ce qui est inadmissible. D'où vient donc le mal? Pourquoi Dieu ne le supprime-t-il pas? Le mieux est de refuser à Dieu toute action directe sur le monde et de ne pas le rendre responsable de l'injustice.

Avant d'énumérer ainsi, comme à plaisir, tous nos prétendus griefs contre la Providence, il faudrait, nous dit Gassendi, signaler au moins les raisons qui nous portent à l'admettre.

Or, *a priori*, du moment que nous reconnaissons la providence générale, ne sommes-nous pas obligés d'admettre également la providence particulière [1]? Si Dieu prend soin du monde, n'est-il pas naturel qu'il prenne aussi soin de l'homme, le plus parfait des êtres créés, celui qui peut entrer avec lui en communion étroite par la raison? Nest-il pas naturel encore qu'il ait créé le monde en vue de l'homme, puisqu'à l'homme seul il a donné la faculté de connaître son œuvre et d'en apprécier la beauté?

Le témoignage de la conscience [2] confirme ici celui de la raison. Chacun de nous n'a qu'à se consulter lui-même et il décou-

1. Gass., I, 329.
2. « An adjiciam *tacitum sensum*..... » (I, 329.)

vrira en lui une foi secrète dans la providence divine. De là les prières que nous adressons à Dieu et nos invocations, surtout dans le malheur. Et qu'on ne prétende pas que Dieu ne peut les écouter sans être troublé dans sa félicité : ce serait d'un anthropomorphisme grossier. Dieu infiniment juste et bon peut, sans qu'il lui en coûte, multiplier infiniment ses bienfaits.

S'il permet que nous fassions le mal [1], c'est qu'il respecte notre liberté; mais, tout en nous laissant libres, est-ce qu'il ne nous porte pas continuellement au bien? Il agit avec nous, comme un bon père agit avec ses enfants lorsqu'il leur permet de jouer à leur guise : ce qu'il veut c'est qu'ils se conduisent noblement, mais pour les y engager il leur promet des récompenses ou des châtiments. Parfois, il est vrai, nous devons lutter beaucoup, mais n'est-ce pas encore Dieu qui nous donne la prudence et la force nécessaires pour triompher? — Sans doute, mais que de fois nous sommes impuissants à surmonter l'adversité! — Ces épreuves, répond Gassendi, ne seraient inexplicables que si l'homme n'était pas immortel!

Pour expliquer maintenant le bonheur dont jouit l'homme vicieux, il suffit de remarquer que le bien du méchant n'est pas un bien véritable, car il est toujours troublé par la crainte; la méchanceté a toujours pour compagne le remords [2]. Il n'y a de vrai bien que la vertu ou ce qui est tempéré par la vertu : celui-là seul est pur et sans mélange. Ceux qui en sont privés, quelque nombreux que soient leurs autres biens, ne sont donc jamais heureux. Savons-nous, en outre, quels motifs ont porté Dieu à agir de la sorte envers les méchants? Peut-être est-ce là un moyen de les ramener à lui; peut-être est-ce un moyen aussi de nous rendre plus méritants, en nous fournissant l'occasion d'exercer notre vertu?

Quant aux maux qui accablent l'homme de bien, on les exagère souvent comme à plaisir. On oublie que ce qui est un mal pour nous n'en est souvent pas un pour l'homme vertueux. Soumis à la volonté divine, il accepte toutes les épreuves avec calme. « Son esprit, comme le sommet de la montagne, voit

1. Gass., I, 330.
2. Gass., I, 332.

la foudre tomber à ses pieds, sans l'atteindre. » C'est pourquoi Sénèque a pu dire qu'il ne croyait pas que Régulus étendu sur la croix fût plus malheureux que Mæcenas étendu sur son lit de plume. L'adversité, pour le juste, « est un creuset où son honnêteté s'éprouve et où sa volonté se trempe ». En un mot, les fatigues, les travaux, les chagrins sont autant d'épreuves qui fortifient notre activité et accroissent notre valeur morale.

CONCLUSION

Nous ne saurions songer à résumer ici une analyse qui n'est elle-même qu'un résumé, souvent trop sommaire, de la philosophie de Gassendi; mais il ne sera pas inutile d'en dégager les conclusions principales et de montrer quelle place l'œuvre que nous avons étudiée occupe dans l'histoire de l'esprit humain, quels services elle a rendus.

I. — S'il fallait s'en rapporter à l'opinion généralement admise, cette place serait peu considérable et ces services fort douteux : « Bacon, Gassendi, Hobbes, écrit un philosophe qui fait sienne cette opinion, sont des critiques bien plus que des créateurs et les critiques n'établissent rien... En fait, on pourrait supprimer Bacon, Hobbes et Gassendi de l'esprit humain sans le mutiler, sans lui ôter de sa grandeur et de son éclat [1]. » — Nul jugement n'est plus injuste et il s'applique moins encore à Gassendi, peut-être, qu'aux deux philosophes auxquels est associé son nom.

Et d'abord, est-il bien équitable de mesurer les services rendus par un penseur aux seules découvertes positives qu'il a faites, aux seules vérités que le premier il a démontrées? Celui qui combat l'erreur, met en fuite les préjugés dangereux, montre les vices des fausses méthodes, réclame et obtient la liberté dont l'esprit a besoin pour réfléchir, étudier, raisonner, philosopher, en un mot, avec fruit, ne fait-il pas, lui aussi, œuvre

1. Fernand Papillon, *Histoire de la philosophie moderne*, 293.

utile et profitable à la science et à la philosophie? « La pire chose au monde, disait Bacon, c'est l'apothéose des erreurs [1]. » — Ceux qui ont prouvé scientifiquement l'inanité des recherches sur la quadrature du cercle et sur le mouvement perpétuel n'ont, à proprement parler, enrichi l'esprit d'aucune notion positive pratique, au sens où on l'entend d'ordinaire, mais ils lui ont rendu service en l'empêchant de s'égarer, à l'avenir, dans des routes sans issue et en lui permettant d'user, d'une manière plus efficace, de l'énergie dont il dispose. De même, ceux qui, en philosophie, font la police des erreurs manifestes qui parfois l'envahissent, sont, en réalité, des auxiliaires précieux du progrès. Or, nul n'a rempli ce rôle, comme nous l'avons surabondamment établi, avec autant d'habileté et de courage que Gassendi; nul n'a contribué, autant que lui, à nous délivrer du péripatétisme encombrant et du mysticisme nuageux; nul n'a dévoilé avec autant de sagacité pénétrante les côtés faibles de la méthode cartésienne, bien qu'il admette la plupart des vérités qu'admettait Descartes. Sans doute il avait été précédé dans cette voie par les écrivains les plus judicieux; mais, ou leurs critiques comme celles de Galilée, de Vivès, de Ramus... ne s'attaquaient qu'à une partie de l'œuvre d'Aristote, à sa logique ou à sa dialectique; ou elles restaient vagues et superficielles comme celles de Charron, par conséquent sans grande portée sur les savants; il restait donc à systématiser ces critiques, à leur donner plus de force et de cohésion, à séparer avec soin la cause d'Aristote de celle de ses disciples; enfin, à avoir raison avec esprit en appelant l'ironie au secours du bon sens. Nous savons comment Gassendi sut s'acquitter de cette tâche aussi délicate que périlleuse.

Mais Gassendi ne s'en tint pas là : après nous avoir montré quelles méthodes il convient d'éviter, il nous montre, en l'appliquant lui-même, quelle méthode il convient de suivre. Cette méthode il ne l'expose nulle part d'une manière théorique; nulle part il ne nous indique quels procédés essentiels la constituent, mais il est aisé cependant de s'en faire une idée précise. Elle consiste, en premier lieu, dans un inventaire raisonné des solutions importantes que, sur chaque question, les savants et les philosophes ont proposées. Descartes déclare fièrement qu'il

1. Bacon, *Novum Organum*, liv. I.

ne veut même pas savoir s'il y a eu des hommes qui ont pensé avant lui; Gassendi, au contraire, plus prudent et plus sage, se met bravement à l'école de tous les philosophes de l'antiquité. S'en interdire systématiquement l'étude, c'est, pense-t-il, faire injure à l'intelligence humaine, c'est volontairement se priver d'enseignements précieux et se condamner d'avance à des efforts inutiles et peut-être à des erreurs dangereuses. Pourquoi ne pas bénéficier de l'expérience de nos devanciers pour la faire servir à des explorations nouvelles? — Leibniz ne pense pas autrement que Gassendi : « La vérité, dit-il, est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est souvent affaiblie et mutilée. En faisant remarquer la trace de la vérité chez les anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres; et ce serait *perennis quædam philosophia* [1]. » C'est à la même préoccupation que nous sommes redevables d'un des ouvrages classiques les plus utiles qui aient été publiés ces dernières années : *L'histoire de la philosophie : les problèmes et les écoles* [2]. — Chaque fois qu'il aborde un nouveau sujet, Gassendi s'enquiert donc des développements qu'il a reçus et des théories qu'il a suscitées, et ces théories il les expose avec un talent si merveilleux qu'elles revivent en quelque sorte sous nos yeux rajeunies et fortifiées [3]. Toutefois, quelle que soit l'autorité de leur défenseur, qu'il s'appelle Aristote ou même Épicure, — Gassendi ne blâme et ne loue en elles que ce qui est blâmable ou digne d'éloges. Dans tout philosophe, suivant son expression, il consent volontiers à voir un guide, jamais un maître absolu. Il eût pu prendre pour devise ce vers d'Horace, le poète philosophe :

Nullius addictus jurare in verba magistri.

1. Leibniz, *Nouveaux Essais,* livre I, chap. I.
2. Janet et Séailles.
3. Tous ceux qui ont étudié de près Gassendi sont unanimes à reconnaître les services qu'il a rendus à l'histoire de la philosophie. « Il est très remarquable, écrit Bernier, que, lorsque Gassendi rapporte les diverses opinions des anciens et des modernes, il le fait avec tant de clarté et de netteté, que ces opinions se trouvent chez lui beaucoup plus intelligibles que dans les auteurs mêmes, de façon qu'on peut dire que, quand les Platon, les Aristote, Plutarque, Pline, Sénèque, Cicéron et les autres périraient, les ouvrages de Gassendi nous demeurant, rien de ce qui est contenu de philosophie dans ces auteurs ne périrait. » (Bernier, tome I, préface.) Leibnitz était de l'avis de Bernier : « Je trouve Gassendi, dit-il, d'un

La conclusion à laquelle il fut conduit par cet examen critique, conclusion qui est également celle de Leibniz, c'est que les doctrines des philosophes sont beaucoup moins opposées que parfois on le pense : « Chose capitale, nous dit-il, je vois parfaitement, si je ne suis pas le jouet de l'erreur, que ces grands hommes sont bien plus d'accord entre eux qu'on ne le croit d'ordinaire. Ils ne diffèrent, le plus souvent, que par les mots dont ils se servent; mais quant aux pensées elles-mêmes, l'harmonie est très grande sur les points les plus graves et les plus remarquables. Cela est étonnant; mais ou je suis dans une complète illusion, ou pour ce qui regarde les principes des choses, la définition des biens, la nature de l'âme, et les autres doctrines sur lesquelles on les croit principalement de sentiments opposés, ils s'entendent presque et même entièrement [1]. » — De là l'éclectisme de toute la philosophie de Gassendi, éclectisme que tous ses historiens ont bien mis en lumière [2], mais sur le vrai caractère duquel il ne faut point se méprendre : Gassendi est éclectique sans doute, mais simplement comme l'était Leibniz, comme l'était, dans un autre ordre d'idées, Molière, son plus illustre disciple, comme le sont tous ceux qui recherchent sincèrement la vérité et croient qu'il est permis de la reconnaître partout où elle se trouve.

Une autre source, plus féconde encore, à laquelle puise abondamment Gassendi est l'expérience. Il avait reproché aux disciples d'Aristote de ne pas assez observer par eux-mêmes et de trop peu tenir compte des découvertes de la science, il ne faut pas que pareil reproche lui puisse être adressé : de là les voyages, les nombreuses expériences qu'il entreprend et auxquelles il consacre une partie de sa vie; « pour posséder les connaissances variées dont il doit tirer ses importantes déductions, écrit un de ses biographes [3], il faudra qu'il devienne antiquaire, botaniste, anatomiste, astronome, géomètre, physicien, métaphysicien, helléniste, hébraïsant : il sera tout cela. » Ses déclarations d'ail-

savoir grand et étendu, très versé dans la lecture des anciens et dans tout genre d'érudition. » Consult. également Bayle, *Dict.*, t. II, p. 364; Brucker, t. VI, p. 769, etc.

1. Gassendi, t. VI, p. 32; *ibid.*, t. I, p. 29.

2. Voir dans Mandon, *De la philosophie de Gassendi*, 148 et suiv., les divers jugements portés sur l'éclectisme de Gassendi.

3. Martin, *ouv. cité*, p. 212.

leurs sont formelles. « Il doit en être du physicien, dit-il, et nous savons quel sens il attache à ce mot, comme du chasseur; de même que celui-ci n'attend pas, spectateur oisif, le gibier, mais le poursuit avec adresse, le presse, le fatigue, déjouant ses ruses et ses détours; de même le physicien, pour acquérir une connaissance exacte de la nature des choses, doit non pas les considérer d'un regard rapide, superficiel et paresseux, mais bien par des observations et des expériences nombreuses la poursuivre, l'explorer en tous sens, la retenir lorsqu'elle se dérobe et l'interroger sans cesse [1]. » L'expérience n'est pas moins utile au logicien et au moraliste. En effet, Gassendi nous déclare à maintes reprises, en logique, qu'elle est la pierre de touche de tous nos jugements; il va même jusqu'à dire que si le témoignage de la raison et celui de l'expérience semblent se contredire, c'est à celui de l'expérience qu'il faut s'en rapporter. Enfin, nous avons vu que c'est surtout dans l'étude attentive de notre nature et de ses aspirations qu'il cherche les vrais caractères de la loi morale, en même temps que la réfutation du sensualisme grossier d'Aristippe et du stoïcisme inhumain de Zénon.

Quelle que soit cependant l'importance de l'histoire et de l'expérience, Gassendi — et c'est par là qu'il s'écarte surtout des empiristes — Gassendi est le premier à en reconnaître l'insuffisance. C'est qu'au-dessus de ces moyens de connaître, il en admet un autre, plus utile encore, la raison. La raison, sans doute, sans l'expérience est impuissante, mais l'expérience sans la raison est plus impuissante encore à nous donner la science. Le rôle de l'une est de nous fournir des données; le rôle de l'autre est de les interpréter; celle-là apporte les matériaux, celle-ci les met en œuvre. Par l'expérience et les facultés sensibles nous ne pouvons former que des généralisations vagues, analogues à celles que forment les animaux; par l'entendement nous découvrons la *raison de l'universalité*, nous nous élevons du sensible à l'intelligible, nous concluons à l'existence de réalités supérieures et incorporelles que les sens ne peuvent atteindre. Enfin, c'est à l'entendement que nous sommes redevables de ces vérités qu'on désigne communément sous le nom de premiers principes : principe de contradiction, principe de causalité, prin-

1. Gassendi, I, p. 126.

cipe de finalité qui jouent, notamment le dernier, comme nous l'avons constaté, un rôle si considérable dans la philosophie de Gassendi [1]. — Assimiler, comme on l'a fait, la méthode de Gassendi à celles de Bacon et de Hobbes, c'est donc complètement la dénaturer.

Pour achever de caractériser cette méthode, ajoutons qu'elle consiste encore à marquer toujours avec précision où finit le domaine de la certitude et où commence celui de la probabilité. Gassendi apporte, en effet, à cette tâche, l'attention la plus scrupuleuse et la loyauté la plus sincère : c'est de lui surtout qu'on pourrait dire avec raison que connaître son ignorance est une grande partie de la sagesse : « nescire quædam, magna pars sapientiæ. » Cette prudence a malheureusement prêté à des interprétations fâcheuses. Voltaire en conclut « que la philosophie avait appris à Gassendi à douter de tout, mais non pas de l'existence d'un Être suprême » ; ses adversaires, qu'il n'est qu'un sceptique mal déguisé, un pyrrhonien, moins la franchise, un dévoué disciple de Charron [2]. — A ces accusations, il nous suffira d'opposer le témoignage de Gassendi lui-même. Ne savons-nous pas d'abord que, dès le début de son Syntagma, il établit d'une manière formelle « qu'il y a des vérités que nous pouvons reconnaître à certains signes et juger au moyen d'un critérium » ; que ce critérium est pour lui comme pour Descartes dans l'évidence; bien plus, que cette évidence n'a nullement besoin d'être confirmée par la croyance à la véracité divine? « Rien, nous dit-il, ne doit être admis pour vrai et certain par un homme sage, si ce n'est ce qu'il conçoit clairement et distinctement. » Considérons maintenant les solutions qu'il donne à chacun des problèmes qu'il agite. Beaucoup de ces solutions sont simplement, il est vrai, données comme probables; mais ce qu'on n'a point suffisamment remarqué, c'est que toutes ces solutions se rapportent à des problèmes de métaphysique, à la nature, à l'origine et à la fin des choses, au principe de la vie, à la nature de Dieu;... mais qui donc sur de semblables ques-

1. Voir *Physique*, chap. II et III.

2. Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, art. Gassendi. Voir également, sur le prétendu scepticisme de Gassendi, deux chapitres intéressants de Mandon : *De la philosophie de Gassendi*, ch. x; *Étude sur le Syntagma*, ch. VII, p. 154 et suiv.

tions peut être assuré de posséder la vérité complète? « Estimons-nous heureux, nous dit Gassendi, si, ne pouvant ici atteindre au vrai, nous atteignons au moins au vraisemblable. » Mais un tel langage est le langage même de la sagesse. — En revanche, sur la plupart des problèmes de physique proprement dite, de psychologie et de morale il est aussi affirmatif et aussi dogmatique qu'on peut l'être. Nulle hésitation dans sa pensée, nulle hésitation dans ses paroles lorsqu'il défend la spiritualité de l'entendement, l'immortalité de l'âme, la liberté, l'existence de Dieu; lorsqu'il expose les lois de la sensibilité, celles de l'imagination, celles de l'appétit... Agir de la sorte n'est assurément pas faire œuvre de sceptique, c'est simplement prouver qu'on connaît les limites de l'intelligence humaine et qu'on ne se fait aucune illusion sur son infaillibilité. — A ces conclusions on a opposé certaines affirmations de Gassendi qui semblent bien être celles d'un sceptique et d'un pyrrhonien : « quoiqu'il y ait des difficultés partout, écrit-il dans ses *Exercices critiques contre les péripatéticiens*, j'avoue ingénument que rien ne m'a autant plu que la célèbre ἀκαταληψία des académiciens et des pyrrhoniens; par suite, j'en vins à avoir honte et pitié de la légèreté et de l'arrogance des philosophes dogmatiques, qui se glorifient et se vantent, avec tant de fierté, de posséder la connaissance naturelle des choses [1]. » Il écrit de même à Mersenne, dans sa *Préface à l'examen de la philosophie de Fludd* : « Vous n'ignorez pas la faiblesse de mon esprit et mon penchant au scepticisme; mais si vous m'empêchez d'être *presque* pyrrhonien, vous devez me concéder, à titre d'ami, la liberté de vivre au jour le jour et de ne rien avancer ni produire qui dépasse les bornes de la pure probabilité [2]. » — Ces déclarations sont des plus explicites. Les défenseurs de Gassendi ont cru les expliquer en y voyant un simple jeu d'esprit [3]; s'il exagère ainsi, comme à plaisir, son scepticisme, ce serait uniquement pour mieux montrer l'ignorance et la fatuité des dogmatiques à outrance qu'il combat. Il est possible qu'il en ait été ainsi, mais il est fort possible aussi que Gassendi ait été sincère en confessant son scepticisme. Pourquoi ne pas admettre qu'il ait traversé, lui aussi,

1. Gassendi, III, p. 99.
2. Gassendi, III, p. 213, 214.
3. Mandon, *ouvrage cité*.

cette période d'hésitation et de doute que connaissent tous ceux qui ont un peu réfléchi et philosophé. Seulement ce qui est certain, c'est que cet état d'esprit n'a été pour Gassendi que passager. Dès qu'il renonce à la critique pure; dès qu'il songe non plus à combattre Aristote ou Fludd, mais bien à exprimer ses propres idées, à se faire une opinion personnelle sur les graves problèmes de la philosophie, la plupart de ses doutes alors s'évanouissent et, au pyrrhonisme universel, succède un dogmatisme prudent et sage qui tout en croyant à la vérité sait faire au scepticisme sa part. Ce qui d'ailleurs nous porte à croire que telle a bien été l'évolution de la pensée de Gassendi, c'est que ses tendances au probabilisme ne se rencontrent que dans ses premières œuvres critiques; elles ont complètement disparu dans son *Syntagma philosophicum*, et même dans sa controverse avec Descartes, dont il combat moins la doctrine que la méthode. Pour apprécier équitablement toutes les discussions soulevées par le prétendu scepticisme de Gassendi, il suffit donc de rapprocher des dates et de comparer ses écrits[1].

II. — La méthode de Gassendi nous explique toute sa doctrine, d'une remarquable unité, mais également éloignée des affirmations audacieuses des matérialistes et des hypothèses chimériques des idéalistes mystiques.

1. « Pour ce qui est de la sceptique, écrit Bernier, il est bien vrai que Gassendi se sert très souvent des termes ordinaires de cette secte; car on ne trouve partout que des *videtur*, mais qui ne sait que les véritables philosophes et qui ont bien reconnu la faiblesse de l'esprit humain, en usent de la sorte? Car par là Gassendi montre sa modestie et blâme sévèrement l'arrogance de quelques modernes, qui décident magistralement de tout, comme s'ils n'ignoraient rien et comme s'ils voyaient la nature à découvert. » Brucker est à peu près du même avis que Bernier. « On ne peut nier, dit-il, que Gassendi, très modeste et non moins réservé dans ses jugements que dans sa conduite, et qui avait bien vu que l'intelligence humaine est limitée et que, sur certaines choses, elle ne peut que bégayer, ne s'en soit tenu souvent à l'opinion la plus probable ou n'ait combattu très fortement quelques dogmes admis; mais il le fit à la manière de Socrate et non à celle des sceptiques : *non more sceptico, sed Socratico.* » Cité par Mandon, *Étude sur le Syntagma,* 155.

Buhle (*Hist. de la philosophie,* trad. par Jourdan, t. III) nous semble avoir mieux compris encore la pensée de Gassendi lorsqu'il sépare le *Syntagma* de ses autres écrits philosophiques, ceux-ci offrant des tendances au septicisme plus ou moins profondes, celui-là étant essentiellement dogmatique.

En effet, comme Épicure et ses disciples, il croit que l'univers est bien une réalité concrète, composée d'atomes solides et résistants, mais il croit de plus — et en cela il se rapproche des idéalistes — que cet univers est, pour ainsi dire, tout imprégné de finalité, qu'une vie intense et profonde l'anime, qu'une idée directrice préside à son évolution, qu'une cause supérieure a produit l'ordre et l'harmonie qu'il révèle.

Comme les matérialistes, il soutient que, dans l'être organisé et vivant, doué de sensibilité et d'imagination, il n'y a, en définitive, qu'un composé d'atomes; que l'âme sensitive et végétative n'a rien en elle, dans son essence, qui ne soit matière; mais il soutient en même temps que ce groupement d'atomes d'où naissent la vie et le sentiment, n'a pu se faire de lui-même et par hasard; qu'il suppose un ordonnateur premier dont l'action intelligente et bienfaisante a, dès l'origine, tout créé avec poids et mesure, en vue d'une fin déterminée.

Comme les matérialistes, il admet que rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens; que, sans l'expérience, l'esprit ne saurait acquérir aucune connaissance; toutefois, contrairement aux empiristes, il admet qu'à l'aide des données des sens nous pouvons former d'autres connaissances qui les dépassent et qui ont des caractères tels qu'elles impliquent en nous une âme supérieure à l'âme sensitive, une âme incorporelle et immortelle, en quelque façon semblable à Dieu.

Comme les matérialistes, enfin, il pense que le souverain Bien est le plaisir et le souverain Mal, la douleur; que la vertu ne se conçoit pas sans le Bonheur; mais, ce que ne font pas suffisamment les matérialistes, il distingue avec le plus grand soin le Bien physique et le Bien moral; le plaisir des sens et celui de la raison; le bonheur que procure la pratique de l'honnête et celui que procure la satisfaction de nos appétits inférieurs, et il en arrive à une sorte d'*eudémonisme rationnel* plus voisin des théories d'Aristote que de celles d'Épicure, dont cependant il fait l'éloge.

Un vaste système de forces suspendu à la volonté d'une force suprême, intelligente et bonne, évoluant sous l'impulsion une fois reçue de cette volonté transcendante, donnant successivement naissance à tous les êtres, les uns inanimés, les autres animés et sensibles, les autres sensibles, intelligents et libres, chaque forme de l'être préparant celles qui lui sont supérieures,

complétant celles qui sont moins parfaites [1] : tel est dans son ensemble l'univers conçu par Gassendi, telle est la doctrine qu'il défend et où il semble avoir voulu réconcilier, dans une synthèse supérieure, les théories les plus opposées.

Quel que soit le mérite de cette tentative, la philosophie de Gassendi en possède un plus grand encore, à nos yeux : il réside surtout dans les aperçus ingénieux, les vues neuves et fécondes que, chemin faisant, Gassendi nous découvre; dans les hypothèses originales et suggestives qu'il nous propose pour rendre compte des moindres détails. Comme le remarque judicieusement Brucker, on trouve dans ses écrits des vues innombrables qui lui sont propres : « innumera ex suo penore addidit »; or, c'est par là principalement qu'il se rapproche des philosophes contemporains dont il semble parfois pressentir les brillantes découvertes. Qu'il nous suffise de rappeler sa critique des facultés occultes; ses hypothèses sur l'animation universelle, sur la génération et sur la vie, si voisines de celles de l'animisme polyzoïste; ses études sur les données des sens, sur leurs erreurs et sur la localisation des sensations; ses explications physiologiques de la mémoire et de l'imagination; ses recherches sur la nature de la force motrice, l'origine de l'instinct et de l'habitude, l'influence de l'hérédité; sa théorie de la Raison et de la Liberté; enfin ses analyses si fines et si pénétrantes de nos sentiments et de nos passions : sur chacun de ces problèmes Gassendi a projeté une lumière nouvelle et souvent il suffirait des plus légers changements pour que telles de ces pages qui ont été écrites au commencement du XVII[e] siècle nous fissent illusion, au point de pouvoir être attribuées à des auteurs beaucoup plus récents. Ajoutons, en dernier lieu, qu'entre ces développements et la thèse générale que défend Gassendi, règne toujours l'accord le plus parfait. Nulle contradiction, nulle surprise. Ici tout se tient et s'enchaîne par les liens d'une logique rigoureuse et d'une méthode toujours sûre : la dernière des propositions qu'il énonce comme vraie étant la conséquence de la première qu'il a admise.

Il nous sera facile maintenant, en nous appuyant sur tout ce qui précède, de faire bonne justice du jugement général que presque tous les historiens de Gassendi, même ses admira-

1. Voir 3[e] partie, *Théorie de la destination*, chapitre I, III, 3.

teurs [1], portent sur sa doctrine. Cette doctrine serait, avant tout, suivant eux, une doctrine « d'idées moyennes ». Il paraît que cette formule est fort claire, puisqu'on la reproduit encore de nos jours et qu'on en use pour caractériser bien d'autres philosophes que Gassendi. Elle nous semble, au contraire, à nous, extrêmement vague et confuse, sujette aux interprétations les plus diverses, aussi ne saurions-nous l'admettre sans réserve. Si, en effet, par philosophie des idées moyennes, on entend désigner un système sans cohésion et sans originalité, un éclectisme sans critique, une mosaïque de lieux communs et de vérités banales sur tous les problèmes auxquels le philosophe s'intéresse, il est surabondamment établi, croyons-nous, que Gassendi n'est point l'auteur d'une telle philosophie; si, au contrraire, on entend une philosophie sage, ennemie des négations audacieuses qui font violence au témoignage de l'expérience et à celui de la raison; une philosophie, sans cesse soucieuse de n'admettre pour incontestable que ce qui est évident, de faire soigneusement la part de la science et celle de l'hypothèse; une philosophie, en un mot, prudente jusque dans ses hardiesses mêmes, nul doute que la philosophie de Gassendi ne soit une philosophie d'idées moyennes; mais n'en est-il pas ainsi de toute philosophie vraiment sérieuse?

1. Brucker, IV, p. 533.

Vu et lu,
en Sorbonne, le 20 Octobre 1888,
par le doyen de la Faculté des Lettres de Paris,
A. Himly.

Vu et permis d'imprimer,
Le vice-recteur de l'Académie de Paris,
Gréard.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LIVRE PREMIER

LOGIQUE

LIVRE II

PHYSIQUE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER. — De l'espace et du temps.

CHAPITRE II. — De la matière.

CHAPITRE III. — Du mouvement.

LIVRE III

MORALE ET THÉOLOGIE NATURELLE

Coulommiers. — Typ. P. BRODARD et GALLOIS.